



René Descartes

Reguli
de îndrumare a minții

Meditații
despre filozofia primă

II 367.301



HUMANITAS

BIBL. CENTR. UNIV.
"M. EMINESCU" IASI

II 367.301

PARADIGME

Regulă
de îndrumare a muncii

Medicină
despre filozofia

Traducere de Ion...
Volumul I



37000

BCU IASI



HUMANITAS

BUCHAREST

384/35
René Descartes

Reguli
de îndrumare a minții

Meditații
despre filozofia primă

Traducere din latină și monografia
Viața și filozofia lui René Descartes

de
CONSTANTIN NOICA



376803

B.C.U. IASI



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

DESCARTES, RENÉ

Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă /
René Descartes; trad. și monografie de Constantin Noica. – Ed. a 2-a. –
București: Humanitas, 2004

Index

ISBN 973-50-0803-3

I. Noica, Constantin (trad.)

165

167

Ediția de față reproduce două tratate filozofice
de René Descartes în traducerea lui Constantin Noica:
REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII,
Tipografia Ioan Gött Fiul, Brașov, 1935, și MEDITATIONES DE
PRIMA PHILOSOPHIA, București, 1937, precum și
monografia VIAȚA ȘI FILOSOFIA LUI RENÉ DESCARTES de
Constantin Noica, Biblioteca pentru toți, București, 1937.

© Alexandra Noica-Wilson

© HUMANITAS, 1994, pentru prezenta ediție

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32

www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,

fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București

e-mail: cpp@humanitas.ro

www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0803-3

22. MAR. 2005

CONSTANTIN NOICA

VIATA ȘI FILOZOFIA
LUI RENÉ DESCARTES

Introducere la studiul filosofic

1.1.1. NOȚIA DE FILOSOFIE

1.1.2. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ

1.1.3. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.4. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.5. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.6. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.7. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.8. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.9. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.10. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.11. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.12. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.13. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.14. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.15. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.16. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.17. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.18. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.19. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.20. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.21. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.22. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.23. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.24. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.25. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.26. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.27. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.28. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.29. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.30. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.31. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.32. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.33. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

1.1.34. FILOSOFIA CA ACTIVITATE DE ÎNCADRARE

PREFAȚĂ

Autorul acestor pagini o știe: nu se scriu lucrări de sinteză, nici măcar lucrări de popularizare, în împrejurări în care întreprinde el aceasta. Pentru asemenea lucrări îți trebuie o maturitate de spirit și o limpezime de expresie pe care e greu să le capeți înainte de o anumită vârstă. De aceea lucrările de sinteză, și chiar cele de popularizare, se scriu, în țările cu tradiție filozofică, nu la începutul unei cariere, ci la apogeul ei, așa cum de pildă face, la noi, dl prof. Ion Petrovici, de sub condeiuл căruia a și apărut, în aceeași colecție cu lucrarea de față, un Schopenhauer. Pentru a scrie despre un filozof — ceea ce e nespun mai greu decât a scrie despre o problemă la un filozof — trebuie, mai ales, să treacă un răstimp de tovărășie cu el, răstimp în care să fi crezut, dar uneori să te fi și îndoit de filozoful acela. Autorului de față i se pare că nu s-a îndoit încă îndeajuns cu privire la Descartes.

Știind acestea, de ce a întreprins totuși lucrarea? Pentru că, pe de o parte, o asemenea lucrare era necesară, și cu atât mai oportună cu cât în cursul anului 1937 Apusul sărbătorește pe Descartes; iar, pe de altă parte, pentru că nimeni dintre cei în măsură nu se arăta dispus s-o facă. În lumea românească, de altfel, nu știm decât despre dl prof. Nae Ionescu că ar pregăti de multă vreme un Descartes. Dar oricât de nerăbdători am fi, putem oare nădăjdui că-l vom avea prea curând?

Felul cum a fost întocmită monografia aceasta — al cărei material se trage, bineînțeles, într-o largă măsură din diversele volume și mai ales din ultimul nu întotdeauna citat, al ediției Adam și Tannery — poate surprinde pe cunoscători. Nu s-a stăruit oare prea mult asupra unora dintre lucrările filozofului în

dauna celorlalte? Nu s-a făcut din viața lui Descartes o existență mai precis orientată decât a fost în adevăr?

În privința primului punct, se poate răspunde că interesul cade, în lucrarea noastră, pe opera filozofică a lui Descartes, și era firesc atunci ca Regulile și Meditațiile să fie înfățișate cu precădere; pentru contribuția științifică a filozofului, cititorul poate folosi lucrarea dlui M. Uță cu titlul Descartes. Metafizica și știința, apărută acum câțiva ani în Editura Casei Școalelor. În privința celui de-al doilea punct, autorul nu crede că viața lui Descartes poate fi înfățișată dincolo de orientarea pe care a voit filozoful să i-o dea; pentru că există însă în această viață unele aspecte de care, din pricina felului nesigur în care ne-au fost transmise, a trebuit să ne lipsim aci, cititorul doritor să-și întregască tabloul existenței lui Descartes poate folosi studiul Misticismul lui Descartes publicat de dl Ionel Jianu în „Convorbiri literare” pe 1930–1931.

Titlul lucrării trebuia să fie: Viața și filozofia lui Descartes, înțelese ca trepte ale singurătății sale. Autorul a renunțat mai târziu la el, nu numai pentru că era prea lung, dar și pentru că, poate, era prea literar. În felul lui, totuși, titlul ar fi exprimat ceva din caracterul interpretării ce se aduce aci filozofiei carteziene. Caracterul acesta se inspiră, pentru început, din paginile adânci prin care se deschide lucrarea filozofului contemporan Edmund Husserl, Méditations cartésiennes. Pornirea către subiectivism, se întreabă autorul citat, nu închide în ea un sens etern?

Urmărirea acestui sens etern în cugetarea lui Descartes ar fi constituit însă o temă de alte proporții decât cele care i s-au dat acum. Și cine știe dacă, adâncindu-și punctul de vedere, autorul nu ar fi putut da cândva un Descartes mai bun decât cel de azi, pe care însă, oricât de modest ar fi cel de azi, el îl face cu putință.

Într-un anumit sens, prin urmare, autorul ar putea afirma că face un sacrificiu dând la iveală mica lucrare de față. Dar nu așa ceva interesează poate, dacă — precum crede editorul — ea va putea fi cu adevărat de folos unora dintre cititori.

AUTORUL

TINEREȚEA LUI DESCARTES

Sunt puțini filozofi care să fi *vroit* atât de mult ca Descartes. De obicei viețile se trăiesc la întâmplare, iar învățăturile se scriu ca sub apăsarea unui destin. De aceea viețile filozofilor nu seamănă decât rareori cu gândirea lor și aproape niciodată nu dovedesc ceva cu privire la aceasta. Nici la Descartes viața nu dovedește mare lucru pentru înțelegerea gândirii sale; dar ea seamănă cu aceasta, seamănă într-un chip care te face să bănuiești că în dosul amândurora stă o aceeași hotărâre. Viața lui Descartes este, ca și gândirea sa, un program. Se poate ca el să nu-și fi dus întotdeauna la îndeplinire programul, pe care nu l-a ascuns, ba unii găsesc chiar că l-a trâmbițat; se poate să fi accentuat prea mult asupra caracterului acesta de a înfăptui un program în cele mai mici manifestări ale sale; însă o asemenea pornire conștientă, hotărâtă există în viața și rosturile lui Descartes, iar a trece peste voința din care izvorăsc toate înseamnă a refuza să găsești adevărul lor înțeles.

Pornirea conștientă, pe care deci filozoful o va exagera mai degrabă decât s-o ascundă, este cea de a se lepăda de tot ce ținutecă propria sa gândire și ființă. Te întâmpină o desăvârșită singurătate, atunci când ai de a face cu Descartes. Viața sa nu numără prieteni aproape deloc; învățătura sa nu se autoriză de la nici un nume ilustru. Istoricii, mai ales cei din ultima vreme, găsesc, e drept, că nu se poate vorbi de independența absolută a lui Descartes față de înaintași și de timpul său. Dar cineva poate ține de înaintași, precum și de timpul său — așa cum fiecare ființă istorică e sortită să facă —, fără a înceta prin aceasta de a rămâne singur. Căci singurătatea tocmai așa ceva înseamnă,

poate: să pleci din lumea tuturor, pentru a învăța să găsești lumea ta.

De unde avea să plece Descartes spre a se descoperi pe sine?

Lumea în care avea să se ivească și de unde să se desprindă mai târziu era mica nobilime franceză de la sfârșitul veacului al XVI-lea. Până în 1596 când se naștea, în localitatea La Haye, René Descartes, familia sa nu-și înscrisese încă numele în istoria Franței. Pentru anumite aplecări de mai târziu ale filozofului e de menționat, doar, că Pierre Descartes, bunicul său din partea tatei, fusese doctor în medicină, la fel cum fusese și străbunicul său din partea mamei, Jean Ferrand. În ce privește pe tatăl său, Joachim Descartes, acesta se mulțumea să păstreze micile sale titluri și proprietăți, pe care, în bună parte, avea să le treacă mai târziu fiului său mai mare, Pierre.

De la început René Descartes este oarecum un izolat în propria sa familie. Mama sa moare, un an după ce-l născuse. Dintre cei cinci copii, doar trei aveau să trăiască: Pierre, cel mai mare, o soră a lor, Jeanne, și René. Acesta nu pare a fi avut niciă afecțiune decât pentru sora sa: dar nici sora și nici fratele său nu se ivesc prea des în cursul copilăriei sale, cu atât mai puțin în anii săi de maturitate, așa încât copilul acesta pare a fi crescut fără familie. Cât despre tatăl său, unul din rarele gesturi de amestec în viața tânărului René era, mai târziu, să pună pe numele său o avere — moștenită e drept din partea mamei și a rudelor mamei —, avere îndestulătoare pentru ca filozoful să nu fie silit să muncească în tot restul vieții sale. De altfel, nu mult după moartea soției sale, Joachim Descartes se recăsătorește, are câțiva noi copii și, mai târziu, se mută cu familia — în afară de micul René — în provincia Bretagne, unde se încetățenesc cu toții de acum înainte, chiar copiii din prima căsătorie.

René rămâne până la vârsta de opt ani în localitatea La Haye, după aceea neîntorcându-se aci decât puțin timp pe an, doar în decursul vacanțelor. În La Haye se vindecă el de „tusea aceea seacă” pe care spunea mai târziu că o moștenise, dimpreună cu culoarea palidă a feței, de la mama sa; or, chiar dacă nu se vindecă, dezmințe pe cei care crezuseră, la nașterea sa, că n-avea să trăiască mult. Tovarășii săi de acolo sunt doar o bunică a

sa și doica, a cărei amintire avea să o păstreze toată viața. Unii biografi cred chiar că Pierre și Jeanne, fratele și sora, amândoi mai mari, ai lui Descartes, rămăseseră și ei oarecare timp în La Haye, înainte de a se duce cu tatăl lor în provincia Bretagne; dar nimic nu avea să trădeze înrâurirea lor asupra vieții lui Descartes copil. Prea puține lucruri știm de altfel asupra perioadei acesteia, iar într-unul din rarele rânduri când filozoful vorbește despre vremea de atunci, o face pentru a justifica unui prieten simpatia sa pentru ființele cu ochi încrucișați, amintindu-și că în vremea copilăriei îi plăcuse o fetiță cu astfel de ochi.

La vârsta de opt ani, René Descartes este trimis la școală, de puțină vreme înființată de către Henric al IV-lea, dar care și dobândise un bun renume, din orașelul La Flèche. Era un colegiu de iezuiți, unde familia sa se dovedea îndeajuns de cunoscută pentru ca micul și plăpândul René să se bucure de o îngrijire și o atenție mai alese decât cele obișnuite. Nu numai că i se îngădui să vină la școală după sfârșitul iernii, către Paști, dar o dată ajuns acolo, i se dădu o cameră numai pentru el și fu lăsat — amănuntul acesta îl știe toată lumea — să se deștepte dimineața la ce oră avea chef. În colegiul acela de iezuiți căpătă el oarecare deprinderi ce îl stăpânesc pe tot restul vieții — așa cum este, de pildă, respectul, temător aproape, față de biserică. Un spirit prea religios nu avea să fie niciodată Descartes, cel puțin nu în înțelesul acela de supunere la toate dogmele și învățăturile bisericii; în schimb avea să caute, în tot cursul vieții sale, să nu supere niciodată biserica și să-și înfățișeze propria sa filozofie în așa fel încât să nu poată fi acuzat de impietate — ceea ce nu avea să-i reușească întotdeauna. De altfel iezuiții, contrar anumitor aparențe, nu încercau să intervină prea mult în viața sufletească și convingerile fiecăruia, iar cu excepția anumitor mici restricții, ei erau deschiși față de orice fapt cultural sau de invenție științifică. Așa se explică împrejurarea că René Descartes a putut vedea încă din 1611 marea invenție a timpului, luneta astronomului Galilei, „celebrul matematician al marelui duce de Florența”; iar invenția aceasta trebuia să-i urmărească imaginația ani de-a rândul, până când, într-o lucrare de fizică de pe vremea maturității sale, era în stare să dea

socoteală de însemnătatea ei. Biografii nu uită să ne atragă atenția, cu această împrejurare, asupra influenței puternice pe care trebuie să o fi resimțit un tânăr înzestrat ca Descartes, în contact fiind cu o invenție atât de răsunătoare și datorită căreia se puteau înregistra atâtea lucruri noi, ca de pildă existența sateliților lui Jupiter sau descoperirea petelor din soare. Nu putem ști dacă, pe vremea când avea îngăduința să stea diminețile în pat până la ce oră vroia, tânărul nostru începuse să mediteze la anumite probleme de filozofie; putem însă lesne bănuî că asemenea invenții științifice și descoperirile la care puteau ele duce erau de natură să-i deschidă gustul pentru o serie întreagă de cercetări pozitive, ce au să preocupe pe Descartes cel puțin la începutul vieții sale, în egală măsură, dacă nu chiar mai mult, uneori, decât orice întrebări filozofice.

Un gust, care de asemenea putea să se deștepte în Descartes încă de pe vremea anilor săi de școală, era cel pentru lucruri festive. În colegiul din La Flèche, sărbătoririle nu erau rare, iar unele din ele luau o amploare ce negreșit avea un puternic ecou în inimile celor tineri. O astfel de sărbătorire trebuie să fi avut loc la 4 iunie 1610, când inima regelui Henric al IV-lea, întemeietorul școlii, de puțină vreme asasinat, era adusă, după dorința mai de mult exprimată a defunctului, spre a fi așezată în capela renumitului colegiu. S-a susținut, poate pe drept cuvânt, că asemenea manifestații impunătoare erau în stare să impresioneze o imaginație tânără într-atât încât mai târziu, când Descartes este omul retras și ursuz pe care-l știe toată lumea, încă să-i placă să asiste la anumite mari festivități, cum ar fi încoronarea unui suveran sau o nuntă regească. În orice caz un puternic respect pentru tot ce e princiar și nobil însoțește, poate în chip curios, întreaga viață a acestui gânditor ce altfel afirma că nu pune nimic deasupra rațiunii și dreptei judecăți, așa încât nu va fi un lucru neașteptat mai târziu dacă-l vom întâlni scriindu-și, nu fără a fi măgulit de aceasta, cu principesa Elisabeth a unei curți europene, sau acceptând, la sfârșitul vieții sale, el pustnicul și ursuzul, să meargă la curtea reginei Christina a Suediei.

Este interesant să întârziem puțin asupra învățaturii pe care putea să o primească un tânăr în colegiul din La Flèche, ce devenea de grabă una din școlile cele mai vestite din Europa, după propria mărturisire a lui Descartes. Nimic mai bine decât școala nu poate înfățișa nivelul de cultură al unei anumite perioade istorice și idealul moral către care tinde ea. Cu toate acestea, programele unei școli celebre dintr-un veac apropiat, cum este veacul al XVII-lea, abia dacă ne sunt cunoscute, și reprezentarea pe care ne-o facem despre învățătura timpului acela nu este poate întotdeauna cea potrivită. Pe deasupra, cum adesea figurează în programele școlilor de altădată materii ce au același nume ca acum, ne vine greu să prindem tot ce le deosebește de învățătura veacului nostru. Să ne lăsăm călăuziți de mărturisirile lui Descartes cu privire la tinerețea sa școlară și să încercăm a regăsi, cu datele istorice pe care ni le pun la îndemână biografia lui Descartes, atmosfera și tendințele culturale din timpul acela. Vom învăța astfel cât de nesigure sunt cunoștințele pe care le impune, prin școală, un veac spiritelor timpului și ne vom deprinde poate să privim și învățătura veacului nostru drept ceva mai puțin sigur, mai puțin riguros, cu alte cuvinte mai omenesc și, în multe privințe, mai apropiat de vremelnicia noastră de cum o privim obișnuit.

Amănunte asupra vieții sale școlare ne dă filozoful pe care-l cercetăm în binecunoscuta sa lucrare *Discursul asupra metodei*, unde își înfățișează, într-un număr redus de pagini, viața, descoperirile, metoda și liniile mari ale gândirii sale. Vom vorbi mai pe larg asupra lucrării acesteia și vom arăta cu acel prilej de ce ea nu ni se pare că trebuie studiată cu precădere. Deocamdată să extragem și să folosim din acest *Discurs asupra metodei* toate datele biografice de care socotim că avem nevoie.

Despre învățătura căpătată în decurs de aproape nouă ani la colegiul din La Flèche, învățătura ce se preda acolo sub două diviziuni mari, cea de șase ani a „umanităților” și cea de trei ani a „filozofiei”, Descartes ne spune că, de îndată ce a ajuns la capătul ei, și-a dat seama că e plină de îndoieli și greșeli. Este greu să-ți închipui astăzi pe un elev sfârșind liceul și spunând, la capătul lui, că nu pune prea mult preț pe lucrurile pe care le-a

învăţat, deoarece i se par îndoielnice şi greşite. Astăzi un elev este cu mult *sub* tot ceea ce învaţă pentru a putea judeca destul de temeinic învăţătura primită. Se prea poate ca nici Descartes, cu toate că, pe de o parte, va fi fost de la început un spirit strălucit şi depăşind cu mult mijlocia celorlalţi şi cu toate că, pe de altă parte, ştiinţele timpului său puteau fi mai lesne judecate şi cântărite de cum pot fi cele atât de bine puse la punct ale timpului nostru, se prea poate ca nici el să nu fi crezut chiar de la început, cu privire la programele şcolare ale timpului său, aceea ce credea mai târziu, douăzeci şi ceva de ani mai târziu, când îşi scria *Discursul*. Păcatul cel mare al *Discursului* acestuia este tocmai că, încercând să refacă tinereţea şi gândurile autorului, reface totul — după cum destul de des s-a observat de către comentatori — cu prea multă măiestrie pentru ca povestirea să mai poată părea adevărată. Dar faptele pe care ni le istoriseşte filozoful sunt fapte de care nu te poţi îndoii, chiar dacă te îndoieşti de legătura şi înţelesul lor; aşa încât nu putem face altceva decât să ţinem seamă de amănuntele pe care ni le dă autorul asupra materiilor predate în şcoala timpului său.

Umanităţile, ce constituiau partea cea mai întinsă a studiilor unui şcolar de la începutul veacului al XVII-lea, trebuie să fi cuprins toate acele materii despre care ne vorbeşte Descartes la începutul *Discursului*. Din ele făceau parte, desigur, limbile, fabulele, acţiunile demne de amintit ale istoriei, ca să nu zicem istoria însăşi, lectura „cărţilor bune”, adică foarte probabil a clasicilor; elocinţa, poezia şi studiile asupra moravurilor şi moralei. În rândul filozofiei, în schimb, urmau să cadă studiile ştiinţifice propriu-zise — căci pe vremea aceea ştiinţele erau cuprinse încă de filozofie, care se predă după învăţătura stăpânitoare a lui Aristotel — logica, metafizica şi teologia. Ca limbi nici vorbă că se învăţa multă latină şi destulă greacă. Latina se învăţa, pare-se, ca o limbă ce urma să fie folosită în viu grai, nu numai în scris, aşa încât Descartes va sfârşi, ca toţi oamenii cu învăţătură ai secolului, prin a vorbi şi scrie latineşte tot atât de bine ca şi limba sa de naştere. De altfel, dintre lucrările filozofului, jumătate sunt scrise în latineşte, iar faptul că celelalte sunt scrise în limba vulgară a poporului său era, până la un punct,

un act de curaj din partea învățatului, care-și trăda astfel tagma, ieșind din cercul inițiaților și încercând să cucerească pături largi ale publicului. Chiar multe din scrisorile sale sunt redactate în limba latină, al cărei folos era că putea fi vorbită între învățați de diferite naționalități, așa cum nu poate fi vorbită astăzi nici una din limbile culte ale Europei. — În ce privește limba greacă, studiile ce se făceau erau cu mult mai reduse, și unii biografi merg până la a spune că Descartes nu știa grecește. Cu toate acestea e aproape sigur că el putea înțelege un text obișnuit și dacă nu folosește niciodată, sau aproape, limba aceasta, e pentru că filozofia sa nu vroia să țină seamă de gândirea antică, dintr-un exces, evident, dar un exces care echilibra pe celălalt, dependența prea mare de gândirea antică și în special cea aristotelică, dependență de care dăduseră dovadă înaintașii imediați ai lui Descartes. — Despre fabulele ce se predau în școli autorul nu ne dă multe amănunte; însă, dacă e să credem pe biografi săi autorizați, acestea cuprindeau toate povestirile cu caracter fictiv sau expunerile strict poetice, în sensul *Metamorfozelor* lui Ovidiu, ori al acelor care aveau și o mică învățătură morală, în genul bucăților lui Esop; sau, în sfârșit, poemele țesute pe un oarecare temei istoric, așa cum era *Eneida* lui Virgiliu. Acțiunile demne de amintit din istorie — căci pe vremea aceea istoria nu se învăța tocmăi ca o disciplină aparte, ci studiul ei tindea mai mult să evoce faptele memorabile și cu tâlc ale trecutului — aveau drept scop să înalțe spiritul și să-l înzestreze pentru încercările la care putea fi mai târziu supus. Lectura cărților bune, adică a clasicilor cum am spune noi astăzi, se întreprindea, după propria afirmație a filozofului, pentru a sta de vorbă cu oamenii înțelepți ai veacurilor trecute, și a sta de vorbă într-un fel care trebuia să ne trădeze tot ce aveau aceștia mai bun și mai adânc în ei. Mai departe, studiul elocinței era, după cum desigur se știe, unul din studiile importante ale timpului aceleuia, el trebuind să înzestreze pe elevi cu pregătirea necesară spre a face față celebrelor „dispute“, ce aveau loc atât de des în cadrul școlilor și universităților de pe atunci. E de la sine înțeles că oratoria trebuia studiată după textele renumitelor discursuri ale lui Cicero, precum și după discursurile,

de asemenea renumite, pe care scriitorii mari ai Antichității, ca Salustiu, Titu-Liviu ori Cezar, le introduceau în operele lor. Este de asemenea ușor de bănuț că poezia, care era analizată în clasele școlilor din secolul al XVII-lea, era poezia scriitorilor Romei și în primul rând cea a lui Virgiliu, Horațiu și Ovidiu. Pe anumite subiecte propuse, elevii trebuiau să scrie ei înșiși versuri latinești, iar dacă Descartes nu dovedea cine știe ce talent într-o astfel de materie, el era totuși un destul de bun versificator pentru ca mai târziu, foarte târziu, la sfârșitul vieții sale, când se află la curtea reginei Christina a Suediei, să compună — sub comandă, e drept — versuri pentru o reprezentatie. Și fără să fie un mare amator de poezie, Descartes se dovedea destul de în nota timpului pentru a-și alege o deviză dintr-un poet al Antichității. Deviza sa erau versurile acestea, nu tocmai nefecit alese:

*Illi mors gravis incubat,
Qui, notus nimis omnibus,
Ignotus moritur sibi.**

În sfârșit, scrierile despre moravuri și morală, al căror studiu se făcea după unii biografi în anii de filozofie, nu în anii de umanități — ceea ce, în definitiv, nu are pentru noi prea mare însemnatate —, sunt de asemenea lesne de bănuț ce fel erau. Tot ce ar fi de semnalat într-o asemenea materie este, după sugestia unora dintre comentatori, că filozoful nostru trebuie să fi luat cunoștință, cu acest prilej, de scrierile lui Seneca, a cărui influență asupra eticii sale este pentru toată lumea incontestabilă.

Studiul „filozofiei“, care cuprindea ultimii trei ani, se făcea, după cum am amintit, în întregime pe textele lui Aristotel — adică mai degrabă pe învățătura lui Aristotel, căci textele nu se găseau cu ușurință întotdeauna. Întrucât studiul filozofiei trebuia să fie îndrumat către teologie, profesorul trebuia

* „Moartea grea se întinde asupra aceluia
Care, cunoscând toate lucrurile în foarte mare măsură,
Moare necunoscându-se pe sine.“ (N.ed.)

neapărat să fie un teolog, iar dintre toate interpretările lui Aristotel, negreșit că era preferată cea a Sfântului Toma. Anul întâi de filozofie cuprindea mai ales materia logicii. Bineînțeles că, potrivit cu învățătura lui Aristotel, se făcuseră cu timpul adevărate manuale de școală, iar acestea erau cele după care se predă logica în clase. Anul al doilea prevedea studii de fizică, sub care nu trebuie să înțelegem ceva asemănător cu fizica zilelor noastre, ci pur și simplu cu *Fizica* lui Aristotel, adică o analiză subtilă a primelor principii (mișcare, cauză etc.) ce călăuzesc cercetarea naturii. Cunoștințele pe care le căpăta elevul erau deci de natură strict filozofică; sau de cele mai multe ori nu erau nici atât, căci un elev obișnuit cu greu se poate ridica, la vârsta aceea, până la înțelegerea filozofică a doctrinei lui Aristotel, ceea ce făcea ca elevii să fie chinuiți cu memorizarea și repetarea unor argumente mult deasupra intelectului lor. E adevărat că, în acest al doilea an al clasei de filozofie, se făcea și oarecare descriere a naturii, anume după tratatul *De coelo*, al lui Aristotel, și începutul tratatului *De generatione* al aceluiași. Dar toate se izbeau de aceeași dificultate: în ceea ce susțineau ca fapte erau eronate, iar în ceea ce susțineau ca principii, deci în ce era filozofic în ele, nu puteau fi înțelese cumsecade de către un elev cu mintea necoaptă. În sfârșit, tot în acest an se studiau și matematicile, fără să li se dea însă o însemnătate deosebită. Filozoful nostru, după spusele unora, se dovedi de pe atunci foarte înzestrat pentru aceste discipline, și unii dintre colegii săi arătau, mai târziu, că puneă în adevărată încurcătură pe profesorii lor, cu întrebările al căror răspuns îl căuta. — În sfârșit, anul al treilea și ultimul al cursului de filozofie precum și al întregii școli era destinat metafizicii, materie în care Aristotel domnea mai mult decât oriunde. Cum însă trebuia să se facă trecerea de la metafizică la teologie — căci ne aflăm încă în scolastică și de altfel suntem într-un colegiu de iezuiți —, metafizica trebuia să îndrumeze spre chestiunile privitoare la îngeri și Dumnezeu, unde Sfântul Toma oferea un material demn de întinse studii. Dacă acestor materii li se adăuga, pentru ultimul an, și un curs întregitor de morală, se poate avea tabloul, aproape

complet, al cunoștințelor pe care le putea căpăta un elev, în acest început de veac XVII.

Cum prețuia tânărul Descartes toată învățătura pe care o primise în școala din La Flèche? Dacă e să credem afirmațiunile pe care le face în cadrul autobiografiei sale din *Discursul asupra metodei* — și am văzut mai sus că nu trebuie să credem întru totul și întocmai aceea ce ne spune Descartes —, el nu se arăta mulțumit, încă de pe băncile școlii, cu învățătura primită. Se trudea să învețe tot ce învățaseră ceilalți, iar în ce privește rezultatele muncii sale, se pare, spune el singur, că ele nu erau prea coborâte, de vreme ce nu era socotit mai prejos de tovarășii săi. Dar căutând să știe cât mai multe, el se văzu silit să depășească materiile școlii și să se informeze în tot felul de științe „ciudate”, cum le numește el, adică, ne spun comentatorii, în chimie, în astrologie (poate chiromantie) și în ce va fi putut să se inițieze. Iar în nici una din acestea, la fel ca în cele obișnuite, nu putu să găsească lucruri mulțumitoare. Filozofia propriu-zisă i se părea doar că dă mijlocul de a vorbi cu oarecare aparență de adevăr despre tot soiul de lucruri și de a minuna astfel pe cei proști; și, de altfel, de vreme ce în filozofie, spune el, nu reușiseră să dea ceva atâtea spirite strălucite dinaintea sa, cum putea el nădăjdui să ajungă, prin disciplina aceasta, la rezultate mai satisfăcătoare? E drept că rămânea o știință pe care nu o cercetase încă așa cum trebuia: era știința matematicilor. „Nu băgasem de seamă, spune el singur, care e adevărata lor întrebuințare.” Îl atrăgeau în ele siguranța și evidența demonstrațiilor; dar, gândindu-se că ele nu slujeau decât pentru artele mecanice, adică în vederea aplicațiilor la care puteau duce, se mira că, pe temeliile atât de solide, se clădiseră lucruri atât de neînsemnate. Abia mai târziu trebuia el să facă descoperirea că certitudinea matematicilor reprezintă ceva cât se poate de semnificativ pentru spiritul omenesc și că ea poate fi luată ca model în eforturile sale către progres. Iar o astfel de descoperire — deosebit de însemnată pentru începuturile gândirii lui Descartes — el nu o făcea în școală, nici ajutat de vreunul din autorii ce se învățau acolo, ci singur, după ce ieșise de sub tutela profesorilor și se retrăsese mai adânc către sine.

Din toate rezervele pe care le face Descartes asupra școlii și chiar a științelor veacului său, un lucru trebuie să reținem, chiar în cazul că punem la îndoială exactitatea desăvârșită a celor ce istorisește în *Discursul asupra metodei: trebuie să reținem, anume, o stare de nemulțumire*, ce exista în afară de orice îndoială când ieșea de la colegiul din La Flèche și se îndrepta către ceea ce avea să fie singurătatea sa. Biografii nu ne mai pot spune precis ce a făcut el an cu an între 1614 și 1619; ba mulți dintre ei cred că Descartes a ieșit din școală mai devreme decât în 1614, și anume cu vreo doi ani înainte. Totuși putem bănuî, cu oarecare îndreptățire, că a făcut timp de doi ani studii de drept la Universitatea din Poitiers, căpătând chiar o diplomă din acelea ce se căpătau în secolul al XVII-lea și care n-ar putea fi decât cu greu echivalată cu vreun titlu de astăzi. Tot la Poitiers s-ar putea ca tânărul să fi făcut oarecare studii de medicină, răspunzând astfel unei vocații ce începea să se precizeze în el și care nu era defel nefirească, dacă ne amintim de bunicul său din partea tatei și de străbunicul din partea mamei, ambii medici. Cu toate acestea, el nu va lua nici o diplomă în materie de medicină, iar dacă mai târziu va da sfaturi, ba chiar consultații în chip de doctor, o va face ca amator, ca om care, fiind bolnăvicios și nițel ipohondru, se studiase destul pe sine pentru a putea da prescripții și altora.

Neștiind prea bine ce a făcut filozoful în acest răstimp, ce durează până la 1619, primul său biograf, anume Adrien Baillet, care-și scrie cartea în 1691 și dă cel mai prețios material documentar pentru studiul lui Descartes, deși nu întotdeauna materialul cel mai exact, presupune că Descartes ar fi stat vreo doi ani la Paris, și anume ascunzându-se de prieteni și cunoscuți într-unul din cartierele orașului. Anecdota aceasta, care se potrivește foarte bine cu purtarea lui Descartes de mai târziu, nu spune însă mare lucru cu privire la răstimpul de care e vorba și nu dă, desigur, socoteală de adevăratele porniri ale tânărului, care trebuia să mai rățăcească doi sau trei ani prin lume până să prindă cu desăvârșire gustul singurătății.

Prilejul de a porni în lume i-l dădea tatăl său, Joachim Descartes, îndemnându-l, de vreme ce acum tânărul se mai înzdră-

venise ca sănătate, să apuce calea armelor, după cum făceau toți tinerii mai mult sau mai puțin nobili. Printr-un act făcut între cei trei copii din prima căsătorie a lui Joachim Descartes, anume Pierre, Jeanne și René, aceștia își împart averea rămasă de pe urma mamei și a rudelor ei, așa încât filozoful își are acum averea sa, fiind liber să dispună de ea cum crede de cuviință. El ascultă totuși de sfatul tatălui său și se duce în Olanda, unde se înscrie ca voluntar în armata principelui Mauriciu de Nassau, celebrul militar al timpului. Nu trebuie să surprindă faptul că un tânăr francez se duce în Olanda să deprindă meșteșugul armelor. Asemenea lucruri se întâmplau des pe vremea aceea și, cu toate că olandezii erau protestanți, tineretul catolic francez avea ce învăța la școala lor. Voluntarul nostru nu era totuși dintre cei pe care noua carieră să-i încânte. Din fericire, de altfel, pe tot timpul, nu prea lung, cât avea să rămână în ea, el nu trebuia să fie prea des folosit și, cu toate că nu primea nici un fel de soldă, venitul său îi asigura o viață liniștită și aproape lipsită de ocupație — sau în orice caz de obligații serioase — în acea Olandă unde întotdeauna Descartes avea să se simtă atât de bine.

Întâmplarea pe care toți biografiile o subliniază drept cea mai însemnată din acest răstimp este întâlnirea sa cu Isaac Beeckman. Data când se cunosc ei este de 10 noiembrie 1618, ziua de 10 având, după cum vom vedea ceva mai jos, o deosebită însemnătate în viața lui Descartes. Olandezul este un medic în vârstă de treizeci de ani — Descartes nu are pe atunci decât douăzeci și doi —, curios ca și acesta de multe alte lucruri decât meșeria sa, curios, mai ales, de anumite probleme de fizică și de matematici. În jurul acestor preocupări, comune amândurora, căci și Descartes pare a nu fi părăsit cu totul, în răstimpul de care e vorba, gustul său pentru matematici, se încheagă prietenia lor deosebit de prețioasă pentru filozof. El venise aci, la Breda, localitatea în care se aflau acum, adus de serviciul militar pe care-l îndeplinea. Era un noroc nesperat pentru el că, în garnizoana aceea, să găsească un tovarăș cu care să poată sta de vorbă și de care să fie îmboldit spre muncă. Nu e de mirare deci că, la nici două luni după ce se cunosc, Descartes îi dedică lui Beeckman manuscrisul unuia din primele sale lucrări (dacă nu

chiar prima), un *Compendium musicae*, unde, după cum e și firesc pentru un spirit de matematician, se dezbate o chestiune veche a raportului dintre sunet și număr. Nu se știe dacă faptul că prietenia cu Beeckman l-a ținut treaz pentru cercetările științifice nu l-a influențat în așa măsură, chiar, încât el să fie în stare, peste foarte puțină vreme, să schițeze proiectele acelea, care aveau să însemne începutul carierei sale de gânditor și reformator al filozofiei.

Câteva luni după aceea, în cursul anului 1619, el pleacă poate în interes de serviciu, poate pur și simplu într-o călătorie de plăcere, în jurul Europei, cu un itinerar care nu mai poate fi prea bine cunoscut astăzi. Tot ceea ce știm și ne semnalează biografia este că, pe timpul verii, se află în Germania și asistă la încoronarea împăratului Ferdinand, pentru ca, la începutul iernii aceluiași an, să se afle tot în Germania, de astă dată într-o localitate neștiută, retras, singur, într-o odaie călduroasă, „dans un poêle“, unde simțea nevoia să-și precizeze anumite gânduri care începuseră să-l frământa. Iar aci, în noaptea de 10 noiembrie, adică exact un an după ce-l cunoscuse pe Beeckman, are loc visul său, visul acela despre care mulți spun că a reprezentat o adevărată criză mistică, surprinzătoare dar nu mai puțin existentă în spiritul acestui gânditor ce punea de pe acum rațiunea și luminile ei deasupra oricărei alte certitudini.

Înainte de a începe să povestim și de a încerca să înțelegem, într-un fel oarecare, visul căruia biografia vor să-i acorde atâtea însemnătate, să amintim, în câteva cuvinte, felul cum rezumă Descartes perioada aceasta, descrisă mai sus, de la ieșirea sa din școală și până la 10 noiembrie 1619. *Discursul asupra metodei* ne dă și aci câteva lămuriri, pe care iarăși, putem să nu le credem întocmai, dar nu e de prisos să le avem în vedere în clipa când ne pregătim să analizăm momentul crizei sale de tinerețe. De îndată ce a isprăvit școala, ne povestește Descartes, el a părăsit studiul literelor și, în genere, studiul acelor materii despre a căror insuficiență se încredințase încă de mult. Se hotărî prin urmare să nu caute altă știință decât cea pe care o putea afla în sine sau, „în cartea mare a lumii“. Și, cum e mai înțelept să începi cu ceilalți în loc de tine, filozoful și-a petrecut anii de care

e vorba călătorind, văzând oameni de tot soiul, încercând numărare experiențe personale și reflectând asupra lucrurilor felurite ce i se înfățișau înaintea ochilor. Folosul cel mai mare, continuă filozoful, pe care l-a tras din întâlnirea atâtor inși și cunoașterea unor obiceiuri atât de felurite, fu să vadă că deosebirea dintre oameni este tot atât de mare cât e cea dintre filozofi — despre care spusese mai înainte că nu se înțeleg nici odată — și că oamenii cred drept adevărate și sigure o seamă de lucruri care de fapt nu le sunt impuse decât de moravurile și societatea în care trăiesc. Astfel, încheie el, poate spune că a învățat măcar acest lucru, să se dezbrace încetul cu încetul de tot soiul de erori ce-i tulburau mintea: și, după ce și-a dat câțiva ani din tinerețe pentru a citi în cartea lumii și a trage învățătura aceasta, luă într-o bună zi hotărârea să studieze și în propriul său spirit, trudindu-se să afle, prin propriile sale mijloace, care-s căile ce trebuie să urmeze; iar lucrul îi reuși acum, după întreaga experiență înregistrată, mai bine chiar de cum ar fi putut-o nădăjdui înainte.

Am ajuns astfel, și pe calea povestirii lui Descartes, la ziua retragerii sale în localitatea aceea obscură din Germania, lângă o sobă, unde visul avea să-i reveleze — sau poate numai să-i confirme — calea ce avea de urmat de acum înainte. *Discursul asupra metodei* nu povestește amănuntele visului și nici nu-l amintește chiar. În schimb o altă lucrare a lui Descartes, una scurtă, intitulată *Olympica*, pe care urmașii imediați ai lui Descartes au putut-o vedea printre hârtiile rămase de la el, dar care apoi s-a pierdut, ea povestește visul în toată întinderea lui. Să-l redăm, după versiunea lui Adrien Baillet, pentru a vedea dacă el poate însemna, așa cum vor mulți comentatori, un moment de răscruce în existența lui Descartes.

Baillet povestește că filozoful, pornit, după cum o spunea singur în *Discurs*, să afle căile pe care era mai înțelept să se îndrumeze, fu prins, în dorința sa de adevăr, de o însuflețire neașteptată, care-l pregăti pentru a înțelege cele ce aveau să i se arate în vis. De fapt nu fu un singur vis, ci fură trei pe rând, fiecare cu lumea lui.

La început, i se păru că vede niște năluci care-l înspăimântară, iar din pricina spaimei visa că umbla pe străzi aplecat spre stânga, resimțind o anumită slăbiciune în partea dreaptă. Dădu să se îndrepte, dar un vânt puternic îl luă pe sus și-l învârti de trei sau patru ori pe piciorul stâng. Înainta apoi cu greu, când zări biserica unei școli și se îndreptă într-acolo spre a-și face rugăciunea. Deodată băgă de seamă că trecuse pe lângă cineva pe care-l cunoștea și că nu-l salutase, așa încât vroi să se întoarcă, dar vântul îl împinse cu putere mai departe, spre biserică. În clipa aceea, din curtea școlii, cineva îl strigă, spunându-i că o persoană anumită avea ceva să-i dea. Lui Descartes îi veni în minte că trebuie să fie un pepene adus din vreo țară străină. Băgă de seamă, atunci, că celelalte persoane se țineau bine pe picioare, în timp ce el se clătina sub bătaia vântului. — În clipa aceea se deșteptă și simți cu adevărat o durere în corp. Se întoarse pe partea dreaptă, căci până atunci dormise pe cea stângă. Înălță o rugăciune către Dumnezeu, apoi timp de vreo două ceasuri stătu să mediteze asupra feluritelor binefaceri și rele de pe pământ, iar în cele din urmă adormi din nou. Îndată un al doilea vis îi cuprinse imaginația, vis în care i se păru că aude un zgomot mare și pătrunzător, pe care-l luă drept un tunet. Din sperietura trasă se deșteptă degrabă și, când deschise ochii, zări o mulțime de scânteii răspândite prin odaie. Viziunea aceasta o mai avusese de altfel și în alte rânduri, așa încât, ajutându-se și cu rațiunea, izbuti să se liniștească și să adoarmă pentru a treia oară.

Cel de al treilea vis, care nu întârzie să-l încerce, îi înfățișează pe masa lui de lucru o carte venită nu se știe cum, iar când se uită la ea își dă seama că e un dicționar, lucru care-l bucură, deoarece se gândește că i-ar putea fi de folos. În aceeași clipă îi apare în față o culegere de poezii și, deschizând-o, dă cu ochii de versul lui Ausoniu: *Quod vitae sectabor iter?** Deodată un necunoscut i se înfățișează, arătându-i niște versuri ce încep prin „Est et Non“ și lăudându-i mult bucata. Descartes răs-

* „Ce drum al vieții voi urma?“ (N.ed.)

punde cum că este una din idilele lui Ausoniu și începe să caute versurile citate în culegerea sa de poezii. Când necunoscutul îl întreabă cine-i adusese cartea, el răspunde că nu știe și că avusese în mână altă carte ce dispăruse. În clipa aceea dicționarul re-apare și el, dar incomplet de astă dată. Descartes, care nu izbutește să găsească bucata ce se începe prin „Est et Non“, spune către necunoscut că știe el alta mai frumoasă: *Quod vitae sectabor iter?* În timp ce o caută și pe aceasta dă, în cartea sa, peste diferite portrete și trage încheierea că volumul nu era dintr-o ediție pe care o cunoștea el. În clipa aceea necunoscutul și cărțile pier.

„Ceea ce este ciudat, spune Baillet mai departe, e faptul că, îndoindu-se dacă aceea ce-i apăruse era vis sau o nălucire, nu numai că hotărî, tot în somn, că era un vis, dar îi dădu și un înțeles, înainte chiar de a se trezi. Socoti astfel că *dicționarul* nu însemna altceva decât toate științele reunite la un loc, iar culegerea de poezii, intitulată *Corpus poetarum*, arăta îndeosebi, și într-un fel mai lămurit, cum se uneau Filozofia cu înțelepciunea.“ Mai departe, „bucata în versuri asupra nesiguranței căii de viață ce trebuie aleasă și care se începe prin « *Quod vitae sectabor iter?* » înfățișa sfatul cel bun al unei ființe înțelepte sau chiar Teologia Morală. Atunci, neștiind dacă visa ori medita, el se deșteaptă cât se poate de liniștit și urmă cu ochii deschiși interpretarea visului avut. Prin poezii aflați în culegere înțelegerea revelația entuziasmului, de care nu deznădăjduia să se vadă cuprins. Prin versurile începând cu *Est et Non*, care reprezintă acel Da și Nu al lui Pitagora, înțelegea Adevărul și Eroarea în cunoștințele omenești și științele profane. Văzând că toate lucrurile căpătau o interpretare potrivită, cuteză să se încredințeze că Spiritul Adevărului fusese cel care dorise să-i deschidă, prin visul acesta, comorile tuturor științelor. Și cum nu-i mai rămăneau de lămurit decât portretele cele mici pe care le găsisese în cartea de a doua, nu se mai trudi să afle o lămurire când, a doua zi chiar, primi vizita unui pictor italian.“ În ce privește primele două vise același biograf arată că, după propria mărturisire a filozofului, „pepenel cel galben, care, în primul vis, trebuia să-i fie dăruit, însemna farmecul singurătății, dar înfățișat

prin îndemnuri strict omenești. Vântul care-l împingea către biserica școlii, atunci când simțea o durere în partea dreaptă, nu era altceva decât Geniul Rău, care încerca să-l zvârle cu sila într-un loc unde el avea de gând să se ducă de bunăvoie. De aceea Dumnezeu nu-i îngădui să meargă mai departe și să se lase luat pe sus, fie chiar spre un locaș sfânt, de către un Spirit pe care nu-l trimisese El; deși era pe deplin încredințat că Spiritul lui Dumnezeu fusese cel care-l îndemnase la început să se îndrepte către biserică. Spaima de care fu cuprins în cel de al doilea vis însemna, după el, syndereza sa, adică remușcările conștiinței sale cu privire la păcatele pe care se putuse să le săvârșească de-a lungul vieții sale de până acum. Tunetul pe care-l auzi era crainicul Spiritului de Adevăr ce cobora asupra-i pentru a pune stăpânire pe el.“ — Iată cum tălmăcea însuși Descartes visul său cel curios, adăugând că petrecuse toată ziua în ajun în chip cât se poate de sobru și că de trei luni de zile nu mai băuse picătură de vin. Iar a doua zi, încă sub impresia visului, se rugă lui Dumnezeu să-l lumineze și făgădui Sfintei Fecioare să facă un pelerinaj la Notre Dame de Lorette¹, ca bun catolic ce era sau năzuia, acum, să fie.

Am povestit, cu toate amănuntele sale, visul renumit al lui Descartes, nu pentru că ne-ar fi interesat prea mult în sine, nici pentru că ni se pare de o însemnătate excepțională în viața filozofului, ci pur și simplu pentru că se ivește într-un moment care, acesta, este într-adevăr un moment de răscruce. Mulți dintre comentatorii lui Descartes caută să descifreze, în visul său, taina orientării sale filozofice, dacă nu chiar a întregii sale gândiri; alți comentatori nu-și ascund surprinderea de a vedea cuprins de o adevărată criză mistică pe un gânditor ce părea și avea să fie de aci înainte atât de stăpân pe propriul său spirit; în sfârșit, o a treia categorie de comentatori nu pierde prilejul de a încerca să întunece figura filozofului, prin interpretarea pe care vor ei s-o dea visului. Toate acestea însă, bune sau rele, nu i-ar fi plăcut prea mult, desigur, lui Descartes. Când reface

¹ Este vorba de Santuario della Santa Casa din Loreto (Italia).
(N.ed.)

în *Discursul asupra metodei* evoluția spiritului său, el nu pomeneste, după cum am amintit, nimic despre visul avut, și nu se știe ce soartă ar fi avut manuscrisul intitulat *Olympica*, unde povestea visul, dacă filozoful avea prevederea să-și inventarieze și revizuiască hârtiile, înainte de moarte.

În orice caz un lucru este sigur, oricum am interpreta visul descris mai sus: că el nu face decât să *confirme*, pe cale mistică sau pe căile obișnuite ale șubredului suflet omenesc, o pornire a lui Descartes, ce se născuse mai demult, nelămurită, și ce trebuia, mai curând sau mai târziu, să rodească în spiritul pe care-l încercase. Iar dacă totuși se înțelege conținutul visului din 1619 ca o revelație, este lesne de văzut că nu putea fi vorba de revelația unor lucruri cu totul noi pentru omul căruia îi apărea, ci doar de închegarea, mai desăvârșită, a unui gând, care poate nu însemna altceva decât ursită. Am văzut de la început cum ursita aceasta făcea din tânărul Descartes o ființă închisă în ea, ca orice ființă bolnăvicioasă și fără sorti să izbândească în cele obișnuite ale vieții. Am văzut apoi cum, în propria sa familie, el trebuia să devină încetul cu încetul un izolat, cu toate că nici ai săi și nici el nu trădau vreo ciudățenie de spirit care să-i despartă pe unii de alții. Pe de altă parte trecerea sa prin școală ne-a arătat că avem de-a face cu o minte bine înzestrată, deschisă pentru tot soiul de cunoștințe și capabilă, în special să folosească instrumentul acela neprețuit care sunt matematicile. Dacă învățătura școlii îl nemulțumește, aceasta nu înseamnă că tânărul va deznădăjdui sau se va dezgusta de orice învățătură, ci dimpotrivă îl va îmboldi și mai mult să caute singur învățătura adevărată a spiritului. O va căuta prin toată lumea și nu va afla decât păreri trecătoare și potrivite cu un loc și timp anumit; iar atunci, nemairămânându-i nimic de încercat, se va întoarce spre sine.

Nimic nu e cu totul nefiresc, nimic nu este neașteptat în visul, ce poate părea la început atât de curios, al lui Descartes. Dictionarul acela reprezentând întrunirea tuturor științelor? Dar curiozitatea tânărului se întinsese de multă vreme asupra unor câmpuri felurite și, ceea ce e mai mult încă, un anumit gând al unificării tuturor cunoștințelor îi venise dinaintea visului său.

În scrisorile sale către Beeckman, tovarășul de cercetări fizice și matematice, se găsește proiectul unui tratat de mecanică conceput într-un spirit cât se poate de pătrunzător și general, dacă aluziile scrisorilor pot autoriza o presupunere în această materie. Ba, într-o scrisoare anumită către Beeckman, cea de la 26 martie 1619, trimisă deci cu o jumătate de an înaintea visului, tânărul nostru scrie, cu propriile lui cuvinte, că visează să dea la iveală „o știință cu totul nouă, sortită să dezlege în genere orice chestiuni ce se pot pune cu privire la mărime, fie ea continuă sau discontinuă”. Iar vederile de mai târziu ale filozofului vor arăta că nu e vorba numai de chestiuni de fizică și matematică sau, atunci, este vorba de chestiuni de fizică și matematică la care s-au redus toate celelalte întrebări. — Nici culegerea de poezii, acel *Corpus poetarum* din vis, nu trebuie să surprindă, căci o anumită încredere în entuziasmul imaginației poetice a avut întotdeauna Descartes, el obișnuind să spună că, pe căile lor, poeții fac să rodească aceleași semințe ale adevărului pe care, pe alte căi, le fac să rodească filozofii. De asemenea, ce putea fi mai firesc decât acel „*Quod vitae sectabor iter?*”, acea nesiguranță cu privire la calea ce avea de urmat, nesiguranță pe care o putea foarte bine resimți un tânăr nu lipsit de trecut, dar presimțindu-și un viitor, așa cum era Descartes? Iar spiritul adevărului care pune stăpânire pe el, revelându-se, cu un joc de scenă pe care nici o imaginație nu și l-ar refuza, mai ales în vis, nu poate el încălzi, în mod firesc, inima unui gânditor ce stă pe pragul carierei sale?

Nu, visul nu importă în sine. Dar înțelesul lui — care e independent de el, deși în cazul de față crește din el — e înțelesul începutului de viață a lui Descartes însuși. *Visul nu are mai mult înțeles decât îngăduie viața lui Descartes de până acum.* Fie că el ar fi revelația gândului de a unifica toate științele pe o cale ce rămâne a fi descoperită, fie că este, cum vor alți comentatori, revelația gândului că el, Descartes, trebuie să-și ia singur asupra-și, ca într-un entuziasm poetic, sarcina de a reforma întregul capital de cunoștințe omenești — visul nu spune mai mult decât era firesc să năzuiască tinerețea tăgăduitoare, plină de încredere în sine, ba, chiar, nu lipsită de trufie, a ființei aceleia

plăpânde, dar care se simțea în stare să ia asupra-și sarcini oricât de mari. Visul este doar un semnal. Semnalul că Descartes trebuie să plece mai curând sau mai târziu dintre oameni și să se lepede de învățătura lor, dacă vrea să facă ceva pentru ei.

REGULILE TINEREȚII

Ce putea face Descartes pentru oameni, la vârsta de douăzeci și trei de ani, cât avea în iarna celui 1619? Pentru ceilalți, deocamdată, nimic. Dar se putea îndeletnici cu sine, putea fi egoist în înțelesul acela în care niciodată nu vom fi destul de egoiști: se putea desăvârși, își revedea propriile sale cunoștințe, părăsea tot ce nu era bun și începea dintru totul refacerea unei clădiri ale cărei temelii nu fuseseră de la început cele potrivite.

Când povestește, în *Discursul asupra metodei*, ocolind visul, perioada din viața sa ce i-a precedat și i-a urmat acestuia, filozoful arată că unul din primele gânduri care i-au venit în minte a fost cel că adesea nu sunt tot atât de desăvârșite lucrurile alcătuite din mai multe bucăți, de către mai mulți creatori, decât cele la înălțarea cărora s-a trudit unul singur. Astfel, spune el, casele făcute de un singur arhitect sunt mai frumoase decât cele înnădite; cetățile vechi, devenite cu timpul mari orașe, n-au nici o rânduială lăuntrică; popoarele ce altădată au fost sălbatice și care s-au civilizat puțin câte puțin, nu sunt la fel de bine guvernate cum sunt cele care au avut de la început o constituțiune chibzuit gândită; și, la fel, corpul cunoștințelor omenești, mărimdu-se neîncetat cu părerea fiecărei minți iscusite, nu se apropie de adevăr pe cât ar face-o judecățile unui singur om care știe să gândească drept.

Iată deci cum începe Descartes să se însingureze, să ia asupra-și, pentru propria sa folosință, refacerea unei lumi întregi de lucruri, închegate oarecum la întâmplare și întotdeauna în chipuri deosebite. Și nu numai de ceilalți se lipsește Descartes, ci și de sine, într-un anumit înțeles. Căci în propria noastră ființă, spune el, întrucât am fost copii înainte de a deveni oameni

în toată firea și întrucât multă vreme ne-au stăpânit dorințele noastre sau îndemnul profesorilor noștri — ori amândouă la un loc, fără ca nici una să fie, poate, stăpânirea cea înțeleaptă —, e cu neputință să sălășluiască în noi cugetări atât de temeinice, cum ar fi fost dacă de la început ar fi intrat în joc dreapta noastră judecată, și numai ea. Suntem și noi, deci, o adunătură de cunoștințe, simțiri și păreri, suntem un amestec din toate acestea, amestec încheșat mai ales sub domnia întâmplării, iar cel care vrea să scoată din sine tot ceea ce poate da mai bun trebuie să înfrângă întâmplarea și să pună în locul ei isprava chibzuinței, de care fiecare om poate da o îndestulătoare dovadă.

Așa începe, cu un bun-simț și cu o prevedere dintre cele mai înțelepte, reforma cea mare a cărei nevoie o simte Descartes — pentru el însuși, în anii aceia de tinerețe — în urma experiențelor, reduse chiar, pe care le făcuse și sub îndemnul unei porniri lăuntrice, care putea fi entuziasm, chiar dacă nu entuziasm mistic, dezlănțuit de visul avut.

Dintr-o modestie, care e nițel și prefăcută, dar care în substanța ei este cât se poate de îndreptățită aci, Descartes mărturisește că i-ar fi plăcut să găsească o învățătură sub autoritatea căreia să poată șede. Nu ținea cu tot dinadinsul să ia el însuși lucrurile de la început. Cum însă a învățat, încă din școală, că nu se poate plăsmui nimic atât de ciudat încât să nu fi fost spus de vreun filozof, și cum, din călătoriile sale, și-a putut da seama că popoarele pot avea păreri foarte deosebite, fără ca prin aceasta unul să fie mai puțin civilizat decât celălalt, nu-i rămânea decât să întreprindă singur munca de refacere sănătoasă a cunoștințelor sale.

Pentru aceasta avea nevoie de anumite principii călăuzitoare. Un spirit care se lasă condus de o autoritate superioară, o epocă întreagă, chiar, cum era scolastica, în care filozofia lui Aristotel și interpretarea unora dintre comentatorii săi erau litere de Evanghelie, nu au nevoie de principii călăuzitoare, de vreme ce sunt călăuziți. Singurătatea însă este anevoioasă tocmai prin aceea că-ți cere o metodă, acolo unde ceilalți nu lucrează decât prin obișnuință. Și pe bună dreptate s-a observat că, la începutul veacului al XVII-lea, nu numai Descartes, ci mulți alți gân-

ditori scriu tratate despre metodă și au încredere în puterea ei suverană; căci dacă nu ar avea încredere în metodă, ce le-ar rămâne acestor gânditori care au respins autoritatea lui Aristotel, care nu au nevoie de interpretările Sfântului Toma și încearcă ei înșiși, ieșind din scolastică, să vadă lumea și lucrurile cu ochi care să nu fie decât ai lor? Descartes știe chiar — dacă trebuie să credem ceea ce ne spune el în *Discurs* cu privire la gândirea sa din 1619 — pe ce model anume trebuie să-și alcătuiască o metodă; căci dintre toate disciplinele pe care le-a cercetat, numai trei i-au dat oarecare mulțumire, deși nici în ele nu a găsit hrana pe care o căuta: logica, analiza anticilor și algebra contemporanilor săi. În fiecare din acestea sunt lucruri bune, și toate trei dau câte un exemplu de-al acelei certitudini în cunoaștere ce e de căutat mai presus de toate. Dar și ele trebuie purificate de tot soiul de pete ce le întunecă adevărul, și doar o nouă metodă, ce le-ar folosi, dar nu s-ar lăsa subjugată de ele, ar putea oferi instrumentul de cunoaștere pe care nicăieri până acum filozoful nu-l aflase.

Înainte de a înfățișa metoda la care se oprește Descartes pentru a putea reface, lipsit de autoritatea altor învățați, în singurătatea sa intelectuală, edificiul cunoștințelor și pentru a-l reface cu mult mai temeinic cum îi apăruse înainte — să arătăm în câteva cuvinte, spre a nu pierde legătura cu viața lui, ce ni se părea a răspunde aceluiași program serios chibzuit, împrejurările exterioare în mijlocul cărora trebuia să trăiască. Perioada care urmează anului 1619 și pe care biografia o fac să țină până prin 1628–29, data plecării sale definitive în Olanda, nu este nici ea prea bine cunoscută, căci filozoful nu vorbește nicăieri despre ea cu amănunțime și nici nu este în corespondență prea întinsă pentru a ne putea lămuri, cum se va întâmpla cu anii de mai târziu, asupra acțiunilor și gândurilor sale; cât despre biograful său Baillet, el își scrie lucrarea la prea mare depărtare de evenimentele întâmplăte spre a le mai putea cunoaște sub adevărata lor înfățișare. Un lucru pe care-l știm cu oarecare siguranță este că părăsise încă din 1619 armata lui Mauriciu de Nassau, spre a se îndrepta către trupele lui Maximilian de Bavaria, ce strângea atunci oaste împotriva lui Frederic, rege al Boemiei. Ca și

în cazul dintâi, angajamentul cel nou nu părea să absoarbă prea mult pe Descartes, care își reia curând independența, despărțindu-se, fără prea mari regrete, de armată. Cu toate că, pe timpul cât stătuse în Olanda, studiasse cu oarecare seriozitate anumite chestiuni de război, cum erau cele de așa-numită arhitectură militară, lumea armatei nu-i plăcuse niciodată, căci, spunea el, „lenevia și libertinajul“ împing mai pe toți într-acolo. Fapt este că el nici n-a prea cunoscut viața de militar, iar biografii se întreabă chiar dacă a asistat vreodată la o bătălie.

După doi sau trei ani de călătorii, al căror itinerar ne este de asemenea necunoscut, el revine în Franța, îndemnat pare-se de anumite interese de familie, își vinde restul de avere și se pregătește, prin 1623, să întreprindă o călătorie în Italia. Dacă amănuntele acestei călătorii ne lipsesc, este totuși aproape sigur că filozoful s-a dus în pelerinaj la localitatea Loreto, unde se ajungea lesne prin Veneția, și unde, după cum ne amintim, făgăduise, a doua zi după visul ce-l tulburase, în noaptea de 10 noiembrie 1619, să meargă. Biografii de azi nu cred, cum pretindeau unii dinainte, că filozoful nostru, în vârstă de nici treizeci de ani și neavând încă vreun renume, a întreprins o vizită la Galilei, matematicianul glorios, în vârstă de șaiszeci de ani, al marelui duce de Toscana. Întâlnirea ar fi fost interesantă desigur, cu toate că, la depărtare de câteva veacuri, întâlnirile între oameni mari ni se par cu mult mai semnificative de cum erau în realitate, ceea ce se va putea vedea nu mai departe la Descartes, în puținele sale întâlniri ce va avea cu Pascal. În schimb, a vizitat destule locuri în Italia pentru a prinde gustul țării aceleia, pentru a se gândi cu părere de rău că nu poate să stea acolo. În Italia se aflau pe vremea aceea învățații cei mai numeroși, iar patria științelor acolo era. Dar lui Descartes, care nu încetase de a fi nițel ipohondru, cu toate că sănătatea sa nu mai lăsa prea mult de dorit, nu-i plăcea climatul acelei țări unde, după gustul său, era prea cald ziua și prea răcoare noaptea; pe deasupra, tâlhăriile la drumul mare erau prea dese acolo, așa încât filozoful nostru preferă, când vine clipa să-și aleagă o reședință, țara Olandei.

Nu sosise totuși ceasul despărțirii sale de patrie, ba, în anul 1625 când ne aflăm, filozoful ar fi fost chiar, după unele versiuni, pe punctul de a se statornici în Franța, cumpărându-și o slujbă, după cum făcea toată lumea pe vremea aceea, și lăsând pe cei din familia sa să creadă că va sfârși și el prin a se căsători. Dar lucrul acesta din urmă nu se întâmplă. Simpatia pe care o resimțise pentru o tânără din sânul nobilimii — istorisirea este a biografului Adrien Baillet — nu era dintre cele mai serioase și în nici un caz nu era mai serioasă decât dragostea sa pentru filozofie. Persoana în chestiune ea însăși istorisea, mai târziu, cum îi spusese Descartes că nu găsea frumuseți care să poată sta alături de cele ale adevărului; iar într-alt rând, în mijlocul unei întregi societăți, filozoful s-ar fi apucat să vorbească despre greutățile pe care le întâmpina cu femeile și de altfel, în ce-l privea pe el, avea convingerea că trei lucruri sunt foarte greu de întâlnit în viață: o femeie frumoasă, o carte bună și un predicator desăvârșit.

Nici răstimpul acesta de la 1626 până la 1628, cu toate povestirile mai degrabă pitorești ale lui Baillet, nu este prea bine cunoscut. Gustul singurătății i se deșteptase și se pare că, la Paris fiind, se ferea cât mai mult de tovărășia celorlalți, iar într-un rând, pe când se afla găzduit la unul din prietenii săi, Le Vasseur d'Étioles, o șterse pur și simplu de acasă, fără să-și ia rămas bun, și stătu ascuns câțeva vreme într-un loc unde nu fu găsit decât din întâmplare. Totuși a figurat și el la unele reuniuni. Astfel, același Le Vasseur raportează că filozoful a luat parte, într-o zi, la discuțiile ținute în jurul unor teze, la un colegiu de iezuiți din Poitiers, iar părinții îi mulțumiră a doua zi pentru cinstea ce le făcuse — de unde se poate deduce că Descartes își dobândise un mic renume chiar de pe atunci. Cu alt prilej, însă, avea să repurteze un succes și mai hotărâtor. La o reuniune ce avu loc în locuința nunțiului papal de la Paris, cineva dintre cei de față, un oarecare Chandoux, înfățișează o serie de idei noi și, după câte ne raportează biografii, impresionează destul de puternic auditoriul, în afară de René Descartes. Un cunoscut al lui Descartes, cardinalul de Bérulle, băgând de seamă aceasta, îi cere să-și formuleze obiecțiile. Descartes în-

cuvîntează și reușește să dovedească, în scurt timp, prin aceleași teze ca ale adversarului său, anumite propozițiuni cu totul potrivnice, înfundându-l.

În privința lecturilor filozofice din acest răstimp — Descartes n-a citit niciodată prea mult —, ce se poate ști este că nu ține seamă în chip deosebit de noutățile zilei, așa cum fac spiritele prețioase ale timpului său. Nu se poate totuși, de vreme ce locuia în majoritatea timpului la Paris, să nu ia cunoștință de atacurile care începuseră să se aducă filozofiei scolastice și în particular lui Aristotel. În 1624 se încearcă susținerea publică a unor teze împotriva lui Aristotel. Era vorba de 14 teze, a căror discutare publică se făcea într-o sâmbătă și duminică, de către Jean Bitault, Étienne de Claves și Antoine Villon, care reținuseră o sală mare din Paris. În prima zi anunțată se găseau în această sală peste o mie de persoane, după câte se pare, dar, îngrijorată de aceasta, stăpânirea dădu ordin, înainte ca disputa să înceapă, să nu se îngăduie ținerea ei. Urmă un proces, condamnarea vinovaților și interzicerea, pe viitor, să se mai susțină anumite teze împotriva autorilor vechi. Pe bună dreptate presupun biografii că și Descartes trebuie să fi luat cunoștință de afacerea aceasta care, în vremea ei, va fi avut atât de mult răsunet.

O altă presupunere, ce pare de asemenea foarte apropiată de adevăr, este cea că în acest răstimp filozoful nu a încetat să se preocupe de anumite chestiuni științifice, al căror gust era vechi într-însul și fusese redeșteptat cu prilejul stagiului său în Olanda, prin tovărășia cu înzestratul Isaac Beeckman. Că toate chestiunile acestea științifice nu erau sortite, în ultimă instanță, să slujească altceva decât o viziune filozofică, lucrul nu numai că e de așteptat pentru cazul lui Descartes, dar este cât se poate de firesc pentru întreaga sa epocă, în care știința foarte rareori era cercetată pentru ea însăși. Ba adesea nici filozofia nu era cercetată pentru ea însăși. Căci întrucât cei care o practicau erau de cele mai multe ori teologi sau spirite în legătură cu ordinile bisericești, se poate lesne deduce că toată activitatea lor filozofică nu tindea decât să slujească teologiei, căreia, după cum se și spunea pe atunci, filozofia îi era servitoare.

Nimic nu izbutise, în tot acest răstimp, să rețină pe Descartes în țara sa natală, așa încât, la adăpost de griji materiale cum era datorită averii moștenite, se hotărî să se stabilească în țara liniștită și care-l atrăgea atât de mult, a Olandei. La hotărârea sa de a se retrage trebuie să fi contribuit, într-o măsură cât de mică, și îndemnul cardinalului de Bérulle, despre care am vorbit mai sus. Acesta, în urma reuniunii de la nunțul papal, se încredință de valoarea deosebită a tânărului gânditor și îi arată că era dator, date fiind frumoasele făgăduieli ce manifesta, să se aștearnă pe lucru, închinându-și viața reformei filozofiei, despre care pomenise atunci când, în cadrul discuției din reuniune, schițase în câteva cuvinte felul cum era de conceput o nouă metodă. Dacă omul acela al bisericii a împins pe Descartes la desăvârșirea propriei sale filozofii numai din dorința de a sluji teologia, sau și dintr-un gust dezinteresat pentru adevăr — iată o întrebare cu privire la care biografii nu șovăie prea mult, hotărând că intenția cardinalului de Bérulle era de a rămâne, până la capăt, slujitor al bisericii, chiar, sau mai ales, în îndemnurile pe care le dădea. Fapt este că, fără a-i fi dezmințit întru totul așteptările, căci Descartes va susține întotdeauna învățătura sa ca ducând la adevărata teologie, iar nu împotrivindu-i-se, el nici nu i le confirma, cel puțin după anumite aparențe, de vreme ce, în râvna sa după adevăr, cerceta cu prea mare libertate legile care conduc universul și înlănțuirea fenomenelor din el. Dar chiar și cardinalul de Bérulle nu și-ar fi regretat, desigur, îndemnul.

Ascultând acest îndemn și ascultând cel puțin în egală măsură de îndemnurile propriei sale firi, Descartes se retrage, hotărât — după cum o scrie părintele Mersenne, despre care nu se știe când începuse să devină prietenul lui Descartes, dar care-i va rămâne tovarăș de corespondență pentru tot restul vieții — că se duce în Olanda spre a-și scrie *Metafizica* și *Fizica* sa. Pe acestea nu avea să le scrie chiar așa de repede cum bănuia; deoa-rece însă, în concepția sa, metafizica și fizica trebuie precedate de metodă, care este introducerea cea mai temeinică în orice materie științifică, este lesne de presupus că până în 1628 Descartes își precizase punctele principale din *Metoda* sa, așa încât, înainte de a cerceta oricare dintre scrierile sale, trebuie să

ne întoarcem la vederile metodice închegate în răstimpul dintre 1619, când își descoperă vocația, și 1628, când se retrage dintre oameni pentru a și-o desăvârși.

Nu e de mirare că Descartes și-a putut constitui o metodă sau, cel puțin, a schițat liniile ei mari încă de pe vremea când călătorise sau stătuse la Paris. El era din speța aceea de oameni care nu-și pierd lesne timpul nici când văd alte locuri decât cele cu care s-au deprins, nici când trăiesc printre alți oameni, mai mulți decât are nevoie îndeobște viața unui filozof. Ceea ce-l făcea, fie în călătoriile sale prin țări străine, fie în mijlocul societății agitate și deosebit de ușuratică de la Paris — societate însă în care am văzut că filozoful stătea cu oarecare silă — să fie în câștig întotdeauna era faptul că nu se uita pe sine, nu-și pierdea din vedere interesele sale și căuta, din orice împrejurare, să scoată la lumină adâncurile ființei sale. Lumea se grăbește să numească aceasta egoism; iar personalitatea filozofului nostru, pe care starea mediocră a sănătății sale îl făcea închis în sine, atent prea mult asupra-și, în timp ce gusturile sale, împărtășite de prea puțină lume, îl izolau și-l făceau ursuz și ele, pare într-adevăr personalitatea unei ființe egoiste. Dar ce searbădă și ce nerodnică se dovedește „generozitatea“ celorlalți oameni, care își închipuie că se dăruiesc societății și că urmează comandamentele ei, încadrându-se în ea și lucrând pentru binele tuturor, când de fapt ei nu fac decât să uite de propria lor ființă, a cărei îngrijire este cu mult mai grea decât îndeletnicirea cu lucrurile în care n-ai nici o răspundere, să nu se gândească la desăvârșirea lor și până la urmă să rămână, din lipsă de egoism firește, atât de neisprăviți încât nici societatea căreia ei au pretins că-i închină puterile nu-i mai poate folosi cu prea mare succes.

Vezi-ți întâi de tine, aceasta e prima învățătură pe care o dă la iveală Descartes. Și el este în măsură să îndemne pe alții la așa ceva, căci s-a îngrijit destul pe sine, nu a căutat prea mult aprobarea altora, iar dacă a scris, a publicat și a manifestat deseori o mândrie pe care orice biograf al său nu o poate tăinui, el a făcut acestea atunci când avea, măcar în propriii săi ochi, îndreptățirea să le facă. De altfel, o dovadă că nu a căutat întotdeauna aprobarea contemporanilor și succesul este faptul că

multă vreme nu a publicat. De aceea și lucrările sale despre metodă nu vor vedea decât târziu, și în parte, lumina tiparului. Descartes nu se grăbește, fiindcă metoda, deși năzuiește să fie o reformă valabilă pentru toate mințile sănătoase, nu este totuși, în primul moment, decât metoda *sa*, metoda datorită căreia poate gândi fără sprijinul celorlalți și poate înălța, mai bine decât prin înnădituri, clădirea științelor.

Felul cum înțelesese Descartes să-și cultive propriul său spirit poate reieși din lucrările sale — toate neterminate, nici una apărută în timpul vieții sale, iar o parte din ele pierdute, probabil pentru totdeauna — din răstimpul dintre 1619, chiar dinainte de data visului, și 1628. În inventarul care s-a redactat imediat după moartea filozofului, cu privire la hârtiile rămase de la el, se consemnează existența unui caiet pe care stă scris 1 noiembrie 1619 și în care ar fi existat — căci mai târziu caietul s-a pierdut — o serie întreagă de schițe și proiecte de lucrări. Astfel, câteva din paginile caietului în chestiune cuprindeau anumite considerațiuni matematice, întrunite sub titlul de *Parnassus*. Mai departe ceva, figura lucrarea aceea *Olympica*, despre care s-a arătat, după relatările lui Baillet, că istorisea, într-o bună parte a ei, visul filozofului de la 10 noiembrie 1619 — de unde ar rezulta că data de 1 ianuarie, pusă în fruntea caietului, nu este, după cum au presupus și biografii, decât data când Descartes începe să folosească acel caiet. După un număr oarecare de pagini goale urmau câteva linii, doar, intitulate *Democritica*; apoi câteva pagini unde, sub titlul de *Experimenta* autorul istorisea anumite încercări trăite și înțelesul pe care-l desprinsese din ele; în sfârșit, alte câteva pagini intitulate *Praeambula*. Biograful Adrien Baillet dă câteva lămuriri asupra cuprinsului paginilor intitulate *Experimenta* unde ar fi fost vorba despre revolta unor marinari împotriva lui Descartes pe când acesta străbătea, cu o corabie, apele unei mări nordice. Se pare că, în această împrejurare, Descartes izbutise să-și intimideze adversarii printr-un gest de autoritate, iar învățătura pe care o trăgea el de aci era că impresia pe care o poate face îndrăzneala asupra sufletelor joase este îndestulătoare spre a salva pe cineva din orice soi de greutăți. Asupra celorlalte lucrări nu avem mai multe amănunte —

cu excepția *Olympicelor*, despre care știm tot prin Baillet ce conțineau —, iar puținul care ne-a parvenit cu privire la ele nu ne poate face să le regretăm prea mult, mai ales în starea cu totul fragmentară în care se aflau. Un lucru totuși s-au grăbit să sublinieze comentatorii, și lucrul nu e lipsit de interes: acela că o serie de considerații de natură matematică sunt puse sub titlul de *Parnassus*, ceea ce evocă mai degrabă lumile poeziei; de unde ar rezulta că, pentru Descartes, matematicile erau tot de resortul entuziasmului, după cum cu prilejul visului povestit mai sus, activitatea științifică nu era străină de orice entuziasm.

O altă lucrare a filozofului, despre care nu e nevoie să dăm multe amănunte, este tratatul său de scrimă, *Art de l'escrime*, compus, după unii biografi, chiar înainte de acel *Compendium musicae* închinat lui Beeckman, iar după alți comentatori scris abia prin 1628. Singurul lucru interesant de semnalat, cu prilejul tratatului acestuia, este varietatea de preocupări ale lui Descartes și seriozitatea, aproape pedantismul, cu care lua în considerație fiecare soi de preocupare omenească. Era, în Descartes, ceva de profesor, dacă putem judeca după impresiuni de la depărtare la care ne aflăm; era ceva de om care lua în serios tot ce întreprindea: milităria și arta; problemele de matematici care, uneori, în enunțurile lor, păreau niște simple jocuri; meșteșugul navigației, atunci când călătorea pe mare; fenomenele de biologie, întotdeauna — orice. Curiozitatea aceasta și gustul de a explica totul nu aparțin, ca multe alte trăsături, numai minții deschise a lui Descartes, ci erau foarte în gustul veacului, care se pasiona, într-un spirit de amatorie, pentru tot soiul de probleme, pentru tot soiul de mașini aritmetice, de pildă, pentru orice curiozități și orice explicații dătătoare de lumină. Era, pe atunci, un timp când științele, abia constituindu-se, nu se depărtaseră încă prea mult de întrebările fundamentale, deseori naive și mai întotdeauna foarte practice, de unde pornesc. De aceea amatorii de știință erau foarte numeroși, ba chiar toți oamenii de știință erau, în felul lor, niște amatori, cum se vedea a fi de pildă acel Fermat, egalul lui Descartes în materie de matematici și care în definitiv nu era decât un modest și con-

știincios judecător. Nu mai vorbim de categoria cea mai numeroasă de amatori în ale științei, anume de cei din tagma preoțească, despre care, dacă se putea spune că erau amatori în ce privește știința, se putea totodată spune că erau profesioniști în ce privește îndrumarea lor, cinstită de altfel și nobilă, de a converti totul în valori teologale.

În schimb, o lucrare despre care e de regretat că nu știm prea multe lucruri, căci s-a pierdut, este cea intitulată *Studium bonae mentis*. Baillet, care dă câteva lămuriri prețioase asupra ei, arată că, în cuprinsul ei, figurau anumite considerațiuni asupra dorinței ce o avem de a cunoaște, asupra științelor, asupra dispozițiilor spiritului pentru învățatură, asupra rânduiei ce trebuie prevăzută pentru a căpăta înțelepciunea, adică pentru a putea întruni știința și virtutea, făcând ca voința și intelectul să se potrivească. În sfârșit, tot după Baillet, lucrarea aceasta ar fi trebuit, în mintea lui Descartes, să croiască un drum nou; totuși el nu pretindea să lucreze decât pentru sine și pentru un prieten căruia, numindu-l *Museus*, îi închina acest tratat. Dacă sub numele de *Museus* se ascundea cu adevărat Isaac Beeckman, așa cum se bănuia, sau dacă nu cumva era vorba de vreun alt învățat, părintele Mersenne, de pildă, sau opticianul Mydorge, despre care tot Baillet pomenește, interesează prea puțin astăzi. Ceea ce este de preț este că în acel tratat, despre care Baillet spunea că era destul de înaintat, se puneau în chip lămurit chestiunile de metodă ce trebuiau să intereseze pe Descartes în perioada dinaintea lui 1628 și se puneau mai ales în dorința ca autorul să se lămurească pe sine, să-și croiască sieși un drum de întemeiere a cunoștințelor.

Pierderea manuscrisului care cuprindea însemnările intitulate *Studium bonae mentis* este grea pentru cel care cercetează istoria filozofiei, nu însă, poate, și pentru cel care cercetează gândirea filozofilor fără a se interesa prea mult de evoluția ei; căci există, în afară de *Studium bonae mentis*, un tratat al lui Descartes, tot neisprăvit, unde însă vederile sale asupra metodei sunt cât se poate de clar înfățișate, mai limpede decât oriunde: este tratatul intitulat *Regulae ad directionem ingenii*. Acest tratat, scris, după toate presupunerile, înainte de 1628–29, sau

cel mai târziu în timpul acela, reprezintă desigur etapa cea mai însemnată a tinereții lui Descartes. Istoria gândirii sale, care se risipește până acum printre tot soiul de mici proiecte, de mici lucrări, de vise sau de inițiative prea vagi pentru ca autorul lor să dea curând socoteală de ele, ajunge, cu *Regulile*, la un punct în care preciziunea și amănunțimea vederilor întrec tot ce făcuse filozoful până acum, *fără ca totuși să trădeze nimic din proiectele sale anterioare, nici chiar pe cele mai ambițioase*. Chiar visul acela măreț al lui Descartes poate fi apropiat de *Regulae ad directionem ingenii*, iar unii autori găsesc, în conținutul lucrării, elemente care să-i îndreptățească a susține că el e știința universală a *Regulilor*. O lucrare cum este cea în chestiune, în care tinerețea lui Descartes se găsește întreagă, iar maturitatea sa se presimte la fiecare pas, căci temeliile ei aci sunt, trebuie să ne rețină mai îndelung atenția, dacă vroim să înțelegem pe Descartes în întregul gândirii sale.

Dacă nu se știe precis când au fost redactate sau, mai bine zis, când au fost începute aceste *Regulae ad directionem ingenii* — căci, după afirmațiile autorului, ele abia sunt trecute de jumătate —, se poate presupune, în schimb, că nu au fost scrise prea curând după visul din 1619. Baillet arată că, de îndată ce primul entuziasm al visului l-a părăsit pe tânărul filozof, el nu era mai hotărât cu privire la mijloacele prin care să-și înceapă reforma de cum fusese înainte de vis; ba chiar, adaugă Baillet, pentru a nu se plictisi prea rău în localitatea aceea retrasă unde se afla în iarna lui 1619, el începu să scrie un tratat, pe care nădăjduia să-l dea gata înainte de Paștele lui 1620. Amănuntele pe care le dă mai departe asupra acestui tratat dovedesc, pentru toți comentatorii, că nu poate fi vorba de tratatul *Regulilor*, a căror redactare, de altfel, nici Baillet n-o presupune la data aceasta, ci puțin mai târziu, prin 1623. Argumente de felurite naturi au făcut totuși pe comentatorii din ultima vreme să revizuiască părerea lui Baillet și să așeze redactarea *Regulilor* prin 1628–1629, unii comentatori făcând doar concesia că Descartes putea să folosească fragmente mai vechi, datând chiar de pe la 1623.

Istoria manuscrisului *Regulilor* a fost, pare-se, nițel înfrumusețată de același biograf Baillet, care povestește ce s-a întâmplat cu manuscrisele lui Descartes după moartea acestuia. O ladă întregă cu manuscrise, printre care se aflau și aceste *Reguli* — nepublicate de autor în cursul vieții sale — fură trimise din Suedia, unde murise filozoful, în țara sa natală, și tocmai în apropiere de destinație, vapoarașul care le aducea se scufundă în Sena, iar manuscrisele rămaseră câteva zile sub apă. Abia după aceea au putut fi scoase, uscate la aer și puse în bună rânduială. Un simplu noroc, cu alte cuvinte, ne-ar îngădui să avem astăzi textul *Regulilor*, care a fost tipărit pentru întâia oară abia în 1701.

Oricum ar fi, avem astăzi acest manuscris, de a cărui autenticitate nu ne putem îndoii, cu toate că autorul nu ne vorbește deschis în alte lucrări despre el, și în care regăsim tabloul întregii tinereți filozofice a lui Descartes. Dacă ne-am întoarce la *Discursul asupra metodei*, care povestește în 1637 tinerețea a cărei descriere o întregim și o încheiem acum, prin analiza *Regulilor*, am afla că Descartes descoperise atunci anumite principii metodice, care să-i călăuzească activitatea în așa fel și cu atâta prevedere, încât să poată nădăjdui să iasă, cu desăvârșire singur, din desișul greșelilor celorlalți și din strânsoarea propriilor sale îndoieli. Aceste principii erau în număr de patru, și toată lumea le știe pe dinafară:

Întâiul, de a nu primi nimic niciodată drept adevărat dacă nu e pe deplin știut ca atare: cu alte cuvinte, de a ne feri cu grijă de grabă și prejudecare, precum și de a nu ține seamă, în judecățile noastre, decât de ceea ce ni s-ar înfățișa într-atât de clar și de distinct, încât să nu avem nici un prilej de a pune lucrul la îndoială.

Al doilea, de a privi fiecare dintre greutățile ce ne stau în față drept alcătuită din atâtea părți cât de multe vom putea găsi și câte vor fi necesare spre a dezlega mai ușor greutatea în chestiune.

Al treilea, de a îndruma cu rânduială gândirile, începând prin lucrurile cele mai simple și mai lesnicioase de cunoscut, spre a ne ridica încetul cu încetul, ca pe niște trepte, până la cu-

noașterea lucrurilor celor mai complexe, și închipuind o rânduială chiar în lucrurile ce nu se preced în chip firesc unele de altele.

Iar ultimul, de a face peste tot *enumerări* într-atât de desăvârșite și de a arunca priviri atât de cuprinzătoare, încât să fim încredințați că nu am lăsat nimic deoparte.

Aceste principii nu se găsesc întocmai în *Regulae ad directionem ingenii*, lucrarea la care pare firesc să se gândească Descartes acum, când își recapitulează tinerețea. Cu toate acestea conținutul lor se găsește acolo, amplificat însă mult, după cum vom vedea. Ceea ce se găsește în schimb în *Reguli* și ne face să credem că autorul se gândește într-adevăr la lucrarea sa de tinerețe, deși nici măcar aici n-o pomeneste în chip precis, este dezvoltarea tuturor ideilor acelora ce aveau să urmeze, în expunerea *Discursului*, enunțării celor patru puncte metodice. Într-adevăr, autorul istorisește că, o dată în posesiunea acestor principii generale de lucru, începu să se întrebe care erau cunoștințele cele mai simple din întreg repertoriul științelor omenești, spre a putea începe cu ele; și-și dădu seama, spune el, că, deoarece doar matematicienii au putut încheia până acum câteva demonstrațiuni sigure și evidente, era probabil că printre cunoștințele lor trebuiau să se găsească cele căutate. Aceasta nu însemna, adaugă autorul, că avea să se apuce de studierea în amănunt a tuturor celor ce sunt predate în matematici, ci doar că, cercetând aceste discipline în ce au ele comun și în obiectul pe care, sub o înfățișare sau alta, îl studiază cu toatele, adică felurile raporturi și proporțiuni, era lucru înțelept să privească aceste proporțiuni în general, desprinse de obiectul lor, spre a putea apoi, o dată ce le cercetase în ele însele, să le aplice oriunde ar fi avut nevoie. Și apoi, deoarece avea nevoie să lucreze cu aceste proporțiuni, fie ca să le contemple în ele însele, fie să le compare pe mai multe împreună, i se păru potrivit să și le înfățișeze prin linii, deoarece nimic nu e mai limpede pentru imaginația noastră decât linia; iar în ce privește păstrarea lor în memorie, sau în registru, ea se putea face prin botezarea cu litere cât mai simple, așa cum făcea algebra.

Este cu neputință, dacă într-adevăr *Regulile* au fost scrise la data pe care se potrivește toți biografilor s-o indice, adică înainte de *Discurs*, este cu neputință ca *Discursul* să nu se gândească la ele în alineatul acesta. Într-adevăr, nimic nu va fi urmărit cu mai multă stăruință, în *Reguli*, decât descoperirea proporțiilor și alcătuirea, cu ajutorul simbolismului matematic, a unei științe a proporțiilor care să îngăduie spiritului omenesc să legeze în orice materie privitoare la ordine și măsură, adică în orice știință, căci fiecare desfășoară, într-un fel anumit, ordine și măsură. De ce nu pomeneste totuși în chip lămurit de tratatul său asupra *Regulilor*? Foarte probabil pentru că nu-l publicase: și nu-l publicase fiindcă tratatul nu era sfârșit. Dar atât cât este, și independent de pricinile pentru care Descartes nu și-a sfârșit tratatul, pricini despre care vom aminti mai târziu, *Regulae ad directionem ingenii* reprezintă lucrarea ce singură poate da socoteală de gândul lui Descartes, atunci când vestește lumii prin *Discurs* punctele mari ale metodei sale celei noi.

Dacă ar trebui să credem într-un tot al afirmațiilor din *Discurs* ale lui Descartes, ar însemna că deținea încă din 1619 principiile metodei sale, pe care le schița în *Discurs* și despre care vom da mai bine socoteală prin *Reguli*; căci el spune, după expunerea ce face, că toate acestea îi veniseră în minte la vârsta de 23 de ani, lăsându-ne să credem că ceea ce a urmat nu a fost decât aplicarea metodei sale. De fapt, o metodă ca aceasta nu poate apărea deodată în mintea cuiva, nici măcar mijlocită de vreo „revelație” în genul celei a visului. E mai înțelept deci să credem că metoda s-a constituit încetul cu încetul, în decursul anilor de tinerețe ai lui Descartes.

Totuși un lucru putea să apară prin revelație, și acesta este tocmai gândul cel mare prin care se începe opera *Regulae ad directionem ingenii*. Greșit se crede, spune acolo Descartes, că științele sunt la fel cu meșteșugurile, adică cu atât le înveți mai bine cu cât te îndeletnicești cu mai puține și, dacă se poate, chiar cu unul singur. — Autorul nu arată chiar el cine susține teza aceasta ce i se pare greșită și o dă drept o afirmație curentă. Comentatorii săi însă ne arată că ideea era a lui Aristotel însuși,

nicidecum o prejudecată a bunului-simț; iar dacă răspândirea ei va fi fost largă pe vremea lui Descartes, aceasta se datora faptului că teza aristotelică a asimilării meșteșugurilor cu științele era reluată de comentatori cu trecere, ca Sfântul Toma, și predată probabil în școli, drept un adevăr demn de reținut. Cu atât mai răsunătoare trebuia să fie, în propriul spirit al filozofului nostru, descoperirea că și aici Aristotel și scolastica se înșelaseră. El arată — și este greu să nu-i dai dreptate — că, dimpotrivă, cu cât urmărești gândul unic al științelor cu atât ai să ajungi mai departe în ele. „Căci toate științele, scrie el, nu înseamnă nimic altceva decât înțelepciunea omului, care înțelepciune rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeași e, deși cade peste tot soiul de lucruri.“ Descartes descoperea dintr-odată spiritul, ca principiu al unității științelor. Problemele fundamentale sunt aceleași peste tot, căci spiritul este același. A căuta înțelepciunea, una, a minții omenеști peste tot, în toate științele, înseamnă a-ți da seama că, în toată felurimea lor, științele urmăresc totuși aceleași idealuri și folosesc aceeași metodă.

Nu trebuie să pară curioasă însemnătatea pe care o dă filozoful și pe care de altfel fără excepție o dau toți comentatorii săi descoperirii acestei identități fundamentale a spiritului cu sine. Nu întotdeauna gânditorii s-au aplecat asupra spiritului spre a vedea măsura acestuia și mijloacele sale de cunoaștere; prea adesea ei s-au orientat mai degrabă către obiect, pierzându-se în mulțimea lucrurilor de cunoscut, unde nu ai să poți găsi niciodată întreguri, dacă nu știi că actele noastre de cunoaștere ele însele țin de un întreg, de o unitate, care este spiritul. Aristotel chiar, după cum am văzut, autoriza rătăcirea în lumea obiectelor, iar așa-numiții realiști ai Evului Mediu, în frunte cu Sfântul Toma, au să consfințească îndrumarea minții în afară către lucrurile de unde niciodată nu te poți regăsi. Trebuia experiența de mare, desăvârșită singurătate a lui Descartes, trebuia înlăturarea tuturor judecăților altora și a prejudecăților proprii sale conștiințe, spre a putea găsi acest punct de plecare al

minții în cercetarea lucrurilor, care este faptul propriei sale existențe și firi.

O dată pus în lumină gândul că trebuie să pornim de la spiritul care se manifestă, iar nu de la gloata lucrurilor unde este manifestat spiritul — sau dacă pornim de la acestea să nu căutăm altceva decât spiritul însuși, unic —, lui Descartes îi rămâne să caute care este metoda cea adevărată folosită de spirit atunci când cunoaște și către ce ideal poate tinde întregul corp de științe, la prima vedere atât de risipit. Nu e vorba deci numai de felul în care putem învăța mai ușor fiecare știință; în această privință filozoful ne spune limpede: „Trebuie să ne pătrundem de gândul că toate științele sunt în așa fel legate unele de altele, încât ne vine cu mult mai lesne să le învățăm pe toate împreună decât să luăm deosebit pe una din ele”; și ce era sortită să facă metoda dacă nu să ne arate posibilitatea de a reuși în oricare dintre științe și în toate la un loc? Dar este vorba de ceva mai mult decât de a putea cunoaște lucrurile cu temeinicie sau a născoci, precum în matematici, cunoștințe noi, care să aibă dreptul la viață; este vorba de a vedea dacă, dintre toate cunoștințele acestora, de orice soi, nu se poate extrage o știință comună, o știință universală, care să fie, mai mult decât oricare dintre științele de până acum, o disciplină a spiritului însuși. Iar dacă Descartes nu înfățișează întotdeauna limpede momentul metodei ca deosebit de momentul științei universale — căci vom vedea chipul în care, pe nesimțite, una duce la cealaltă —, expunerea noastră trebuie să țină seama de cele două momente și să le pună, cu rânduială, unul după celălalt.

Metoda propriu-zisă, înfățișată în *Reguli* și înainte de a ajunge la constituirea științei universale în care metoda va sfârși prin a se dizolva, nu diferă în esență, dar îmbogățește cu amănunte cele patru precepte, de un mediocru interes în aparență, ale *Discursului*. Ca și acolo, Descartes crede că lucrurile trebuie luate de la început, pentru că prea este mare numărul contradicțiilor ce se întâlnesc în orice știință. De vreme ce întâlnești două judecăți potrivnice rostite cu privire la același lucru, poți fi sigur nu numai că una din ele este greșită, ci chiar amândouă, căci dacă una s-ar înfățișa cum trebuie, adică înzestrată cu toate atri-

butele evidenței și certitudinii, ea ar face de îndată zadarnică pe cea de a doua. Deci, neexistând un corp de cunoștințe sigure, trebuie să pornim singuri la aflarea unui număr redus măcar, spre a putea scoate de aci o serie mai amplă de cunoștințe întemeiate. Însă de ce tip trebuie să fie astfel de cunoștințe? Autorul răspunde ca și în *Discurs*: de tip matematic. Dacă matematicile, sub care autorul înțelege mai ales aritmetica și geometria, algebra rămânând încă, pentru el, să fie pusă la punct, ceea ce nu întârzia să facă — dacă matematicile au reușit mult mai bine decât alte științe, e pentru că ele operează cu un conținut cât se poate de simplu și pur. De aceea, după modelul lor, trebuie să pornim și noi în căutarea unui material de cunoștințe cât se poate de simple și de neîndoioase.

Descartes nu face, aci, greșeala pentru care tocmai muștrase pe înaintașii săi, aceea de a porni la căutarea cunoștințelor fără a fi văzut ce poate spiritul cunoscător. Prin urmare, el va arăta, în regula a treia a lucrării sale, că mijloacele de cunoaștere ale minții omului nu sunt decât două, intuiția și deducția. Intuiția este „aflarea de către inteligența pură și adâncită în sine a unui concept într-atât de simplu și de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârșire nici o îndoială asupra lucrului pe care-l înțelegem”. Deducția nu este, cum o va spune în repetate rânduri, decât o înlănțuire de intuiții, spre a ajunge, pe cale mijlocită, la o cunoștință ce nu era lămurită de la început pe cale nemijlocită. Prin urmare, singura modalitate a cunoașterii este, de fapt, tot intuiția, deoarece, în enumerarea care constituie deducția, siguranța fiecărui termen, deci a întregului lanț de termeni, care duce la o dovadă, intuiția exactă a fiecărui inel în parte e cea care dă garanția de exactitate a întregului.

O dată determinate mijloacele de cunoaștere ale minții omului, autorul poate arăta cum trebuie să ne folosim de ele. Căci nu ne putem folosi la întâmplare și trebuie să avem o rânduială în truda noastră de a căpăta cunoștințe întemeiate. Altfel, spune autorul, am fi întocmai unui om care s-ar simți atât de înfierbântat la gândul de a găsi o comoară, încât s-ar apuca să umble zănatic pe toate căile, în nădejdea că va putea găsi vreuna pierdută de un călător; sau, cu alt exemplu, am fi întocmai unui

care s-ar sili să ajungă, dintr-un singur salt, de la partea cea mai de jos a unei clădiri până la acoperișul ei. Însă cum intuiția este instrumentul nostru hotărâtor de cunoaștere, trebuie ca, în pornirea noastră chibzuită, să prescriem intuiției o sarcină ale cărei rezultate să fie cu siguranță fericite. Și, de aceea, nu putem impune intuiției cine știe ce sarcini, ci doar aflarea, în tot soiul de lucruri, a elementului care este mai simplu dintre toate și din care se pot deduce, într-un fel sau altul, toate celelalte. Intuiția trebuie să ajungă astfel la ceea ce autorul numește „o natură simplă”; adică trebuie să determine nu vreo entitate metafizică, nu vreun termen absolut al gândirii noastre, ci, după împrejurări, după obiectul cercetat, termenul, dintre cei de față, care poate fi socotit, prin raport la ei, cel mai simplu. Nu e nevoie să facem nici un soi de metafizică; e nevoie doar să începem de acolo de unde trebuie, adică de la ce e mai limpede din toate și de la ce hotărăște, într-un complex de lucruri, înfățișarea și starea celorlalte. Că acele naturi simple, despre care ni s-a spus că trebuie găsite în fiecare serie de lucruri sau chestiune ce ni se înfățișează, seamănă cu elementele cât se poate de simple de unde plecăm în demonstrațiile matematicii, nu mai încape îndoială; iar ca și acestea, cu cât vom face mai puține presupuneri în jurul lor, cu alte cuvinte cu cât vom lăsa mai mult deoparte toată filozofia obișnuită, cu atât vom reuși să le determinăm și să le folosim mai bine.

E lesne de bănuît, acum, că folosirea naturii simple, pe care spiritul trebuie să o atingă prin intuiție, se face în sensul că, pornind de la ea, mintea noastră poate da, prin înșiruire, prin enumerare, așadar prin inducție, socoteală de chestiunile mai încălcite în care numărul termenilor este mai mare. Enumerarea intră acum în joc, grija ei principală fiind cea de a porni de la un termen simplu și de a verifica atent și tot pe cale intuitivă momentele succesive ale oricărei înlănțuirii. Mai ales alegerea punctului de plecare trebuie făcută cu luare aminte. De pildă, spune autorul, în cazul „cel mai nobil dintre toate”, când cineva și-ar lua ca temă să cerceteze care sunt adevărurile ce pot fi cunoscute numai cu ajutorul rațiunii omenești, în acel caz, pe temeiul regulilor arătate, se va stabili că nu se poate cunoaște

nimic înaintea intelectului, și de aci va trebui să pornească orice soi de cercetare. De aceea „e bine, înainte de a ne așterne pe cunoașterea amănunțită a lucrurilor, să fi cercetat stăruitor o dată în viață, care sunt felurile de cunoaștere ce poate da mintea omenească“. În această privință metoda seamănă, aplicată la cazul de care e vorba, cu acele meșteșuguri unde fiecare își făurește singur unelte; și filozoful dă exemplul acela chibzuit al cuiva care, vroind să se facă fierar și fiind lipsit de orice unealtă, se va folosi, la început, de orice obiect, în chip de ciocan și nicovală, și nu va începe să făurească îndată săbii și coifuri de oțel, ci, cu sculele sale rudimentare, va căuta să-și facă unelte ca lumea și abia apoi își va începe cu adevărat meseria.

Chiar în mijlocul cercetărilor sale metodice, așadar, filozoful nu încetează să predice pentru luarea asupra-și, de către fiecare minte chibzuită, a sarcinii de a-și pregăti, determinându-le, mijloacele de cunoaștere, în regula următoare ne va povesti despre sine cum nu i-a plăcut niciodată să accepte lucruri gata făcute, ci a preferat întotdeauna să le caute prin silință proprie. Când era tânăr, istorisește el — și poate exagerează nițel în cele ce spune, dar lucrurile rămân demne de crezut în substanța lor —, obișnuia, ori de câte ori întâlnea o carte al cărei titlu i se părea făgăduitor, să reflecteze, fără să citească lucrarea, asupra conținutului ei posibil și se trudea să afle singur aceea ce ar fi găsit de-a gata în carte. I-ar fi plăcut mult, desigur, exemplul de mai târziu al lui Pascal, copil, care, neavând din partea tatălui său îngăduința de a citi cărți de geometrie, se apucă și reface singur, cu ajutorul unor noțiuni cât se poate de elementare, o bună parte din începutul geometriei euclidiene.

E o întrebare dacă pentru cazul acesta al unui copil Descartes ar mai fi spus că a izbutit în truda sa prin aceea că avea metodă. În ce-l privește pe el însă și încercările sale, Descartes va spune că numai prin metodă, prin anumite reguli sigure, căpătate, e drept, pe calea experienței, dar urmate cu sfințenie după aceea, izbutise el să nascocască atâtea cunoștințe, putându-se aproape lipsi de ajutorul celorlalți. Negreșit, adaugă el, că nu toate mințile sunt aplecate din fire spre a cerceta lucrurile din propria lor pornire; dar acestora metoda le este încă de cel mai

mare folos, căci ea îi învață să nu înceapă cu lucrurile grele și înalte, ci cu acelea în care nu rămâne nimic ascuns minții noastre. Metoda este, așadar, deopotrivă un instrument de invenție și unul de înțelegere. Cu cât nu depășește ea, prin aceasta, silogismul scolasticii, silogism care nu era decât un instrument de transmitere a cunoașterii, nicidecum unul de cunoaștere și cu atât mai puțin unul de invenție?

Iată o primă schiță a unei metode, schiță mai amănunțită ceva decât cea din *Discurs*, cu toate că, în materia ei, nu alta decât cea din *Discurs*. Ca și în fața celor patru precepte ce sunt date adesea drept adevărata metodă a lui Descartes, te poți întreba, acum, în ciuda tuturor precizărilor de amănunt ce s-au adus: este metoda aceasta ceva atât de revoluționar cum vrea Descartes s-o înfățișeze? Căci, deși ea nu și-a desfășurat încă toate virtuțile, autorul pare foarte mulțumit de principiile ce le-a pus în lumină până aci. Iar aceste principii sunt ele altceva decât precepte elementare ale bunului-simț? Le-a contrazis vreodată un gânditor care-și cunoaște cât de puțin meseria? Nu e surprinzător să auzi de succesul reputat de către filozoful nostru la reuniunea de la nunțiul papal, de pildă, cu „metoda nouă“, care de fapt e metoda firească oricărei drepte judecăți?

Descartes ar răspunde, poate, că, deși firească, metoda sa e departe de a fi fost întotdeauna folosită de către gânditori. Chiar în *Reguli* el dă exemple de cărturari care definesc noțiuni mai simple prin noțiuni mai complicate sau care pornesc la dezlegarea unor chestiuni încâlcite exact prin alți termeni decât prin cei simpli, de unde ar trebui să pornească. Iar dacă l-ar fi întrebat cineva: cum, Aristotel n-avea metodă? nu începea și el de la lucrurile simple spre lucrurile compuse? nu împărțea și el greutatea până ce le reducea la chestiuni mai ușoare de dezlegat? nu aplica, într-un cuvânt, în chip instinctiv, dar cât se poate de exact, căci își cunoștea doară meseria, preceptele metodei carteziene? Filozoful nostru ar fi răspuns poate: Nu, în ciuda aparențelor, Aristotel nu deținea metoda adevărată. Căci, de pildă — și argumentul acesta i-ar fi putut părea hotărâtor —, filozoful din Antichitate nu pornea, în cercetările sale, de la

termenul cel mai simplu și sigur de cunoscut, de la spirit. El nu se întreba, înainte de alte cercetări, care este puterea minții sale și deci nu știa să pornească nici de la ceea ce e prim în serie și nici de la ceea ce e fundamental în ordinea cunoașterii.

Dar nu cu atâta, doar, se mulțumea filozoful nostru. Reforma sa râvnea să meargă mai departe, metoda era sortită să lucreze mai adânc. Până acum metoda nu însemna decât o tehnică searbădă, aplicabilă pentru orice soi de cunoștințe, fie că trebuia să învețe cunoștințe noi, fie, mai ales, că trebuia să înțeleagă și să orânduiască din nou cunoștințe vechi. Idealul metodei însă și îndrumarea ei firească era să tindă către constituirea unei științe anumite, care să fie o știință de temeieri, valabilă pentru oricare alta omenească, anume știința universală. De vreme ce filozoful descoperise că spiritul însuși este cel care stă la baza tuturor științelor, el nu se putea opri să caute numai metoda pe care o folosește, aceeași în diferite cazuri particulare, mintea omenească, ci era firesc să vadă dacă, până la urmă, nu exista o anumită regiune în care metoda spiritului să reușească mai bine decât oriunde, deoarece este vorba de o știință mai apropiată de spirit, adică mai depărtată de materia particulară a lucrurilor decât oriunde.

Și, într-adevăr, Descartes arată curând, în cursul *Regulilor* sale — încă de la regula a patra, într-un pasaj care, deoarece vorbește dintr-odată de știința universală în plină expunere a metodei, a părut că nu e tocmai la locul lui acolo, ci ar trebui să stea mai spre mijlocul cărții — că încă din Antichitate s-a putut bănui o anumită „analiză”, care era sortită să ridice mintea peste pragul științelor particulare. Era vorba de un fel de cercetare generală a celor mai sigure științe dintre toate, științele matematice, spre a se vedea dacă ceea ce e valabil la ele nu e valabil și dincolo de granițele lor. Iar Descartes avea să fie conștient de lucrul acesta că există o disciplină mai generală decât așa-numitele științe matematice — astronomia, optica, mecanica, muzica (să nu uităm că Descartes este autorul unui *Compendium musicae*) și altele, spune el —, o disciplină care să trateze despre ordine și măsură ori în ce domeniu s-ar întâlni acestea. Nimic nu pare mai firesc spiritului metodic al lui Descartes decât să

înceapă printr-o astfel de disciplină, care nu numai că le precede și fundamentează pe toate celelalte, dar este și mai simplă decât ele. Dacă ceilalți au ocolit-o, spune Descartes, este probabil fiindcă au socotit-o deosebit de ușoară. Dar tocmai aci se vede folosul principiilor metodei, principii care te îndeamnă să pornești, în toate cercetările, de la ceea ce e mai simplu — ori-cât ai crede că spiritul pornește el singur de la lucrul simplu fără a mai avea nevoie de îndemnul unei metode.

Expunerea ideii de știință universală, „mathesis universalis“, cum o numește Descartes, trebuia să reiasă din partea a doua și a treia a *Regulilor*. Într-adevăr *Regulae ad directionem ingenii* era sortită, după cum arată în mai multe rânduri în cursul ei autorul, să fie alcătuită din trei părți, cuprinzând fiecare câte douăsprezece reguli. Prima parte, ce discuta despre metodă în general, este cea ale cărei vederi le-am înfățișat mai sus, și ea a fost scrisă în întregime. Partea a doua nu este scrisă decât pe jumătate, iar a treia deloc. După ce în partea întâi arătase cum trebuie să nu ne îndeletnicim decât cu termeni cât se poate de simpli, partea a doua ne va arăta cum operăm cu astfel de termeni și cum putem introduce în sânul metodei instrumentul neprețuit al matematicilor. Orice cunoștință se capătă printr-o comparare a termenilor, cu alte cuvinte prin introducerea noțiunilor de „mai mult“, „mai puțin“, sau „egal“, de orice natură ar fi aceste noțiuni comparative: întindere, intensitate și așa mai departe, însă cum între mai multe feluri de reprezentări trebuie iarăși să alegem pe cea mai simplă, este înțelept, dacă vrem să ne înfățișăm relațiunile noastre de comparație, să o facem prin *linii*, deoarece nimic nu este mai simplu și mai ușor de mânuit decât linia. Deci un fenomen care are o gradatie oarecare, care adică admite o dimensiune de orice fel (iuțeala, de pildă, nu are și ea o dimensiune?), poate fi simplificat și înfățișat în chipul acesta linear. Pentru ușurința calculelor noastre, liniile vor putea rămâne uneori în starea lor de la început, și atunci le vom combina în chip geometric, sau alteori, denumite fiind prin simboluri potrivit alese, le vom mânui în chip algebric. Și astfel, cele două discipline matematice, cât se poate de sigure în metodele lor și de fericite în rezultatele ce aduc, sunt folosite cu

simplul titlu de instrument în sânul unei metode care se aplică mult dincolo peste granițele matematicii.

Nu vom intra în amănunte cu privire la folosirea matematicilor în cadrul metodei și nici nu vom arăta greutatea pe care le semnaleză comentatorii ca ivindu-se în sânul acestei părți a doua a *Regulilor*. Pentru constituirea științei universale, care acum s-a arătat a fi o știință a proporțiilor, partea a treia, ne-scrisă, a *Regulilor* lui Descartes, ar fi fost și mai interesantă, căci ne-ar fi arătat nu cum lucrăm cu anumite noțiuni de tip matematic, ceea ce făcea partea a doua, ci cum reducem tot soiul de noțiuni din lumea fizicii, adică, pentru filozof, orice problemă de natură științifică, la o problemă de tip matematic. Dacă ar fi constituit-o, până la capăt, știința universală a lui Descartes, aceasta ar fi însemnat: o știință de tip matematic, a spiritului omenesc, ce, prin destinul său, pare a nu putea înțelege altfel lucrurile decât pe căile unei matematici generalizate. Dar Descartes n-o constituia, cel puțin n-o constituia acum, adică pe vremea când scria *Regulae ad directionem ingenii*, deoarece, dacă e să credem pe unii din comentatorii săi, partea a treia, cu reducerea tuturor chestiunilor la probleme de matematici, presupunea o anumită filozofie, pe care autorul n-o desfășurase încă și care, mai târziu, când va fi desfășurată, îl va absorbi într-atât încât el nu va mai avea răgazul — unii spun: nu va mai putea — să reia proiectul tinereții sale de a constitui o știință care să fie manifestarea cea dintâi a spiritului omenesc. Că proiectul științei universale nu putea fi dus la îndeplinire și de aceea *Regulile* au rămas neterminate, uitate fiind de către autorul lor printre celelalte manuscrise de tinerețe — acesta e un lucru care s-a spus adesea și care este adevărat cel puțin în sensul că proiectul reprezenta o întreprindere cu mult mai serioasă decât dădea Descartes să se înțeleagă, atunci când mustra pe înaintașii săi că nu se îndeletniciseră cu o astfel de știință sub cuvânt că ar fi prea ușoară.

Așa se încheia primul ciclu al gândirii lui Descartes, ciclul cel mai însemnat, poate, căci orientarea pe care o lua acum Descartes era hotărâtoare pentru tot restul vieții sale; iar, spre deosebire de anii de mai târziu, acum filozoful nu se sfia să-și pună

toate problemele filozofiei sale, să încerce înfăptuirea tuturor viselor sale de tinerețe. Metoda sa era acum descoperită, determinată, pusă chiar în mișcare. În ce era încheșat și bine pus la punct în ea, metoda ni s-a părut totuși a nu fi ceva cu desăvârșire nou, așa cum desigur a părut și va mai părea multora dintre cititorii lui Descartes, ce s-ar fi așteptat, în urma făgăduielilor sale atât de mari, să întâlnească precepte de o altă natură sau cu cine știe ce alte virtuți. Iar în ceea ce nu era încheșat în ea, în știința ei universală, care nu avea să fie încheșată niciodată, acolo reforma filozofică a lui Descartes părea irealizabilă. Și cu toate acestea, el nu va crede mai puțin în noutatea și puterea reformei sale; iar dacă o va înfățișa, cel puțin la început, ca pe o reformă care nu-l privește decât pe el, cititorul va vedea lesne că reforma năzuiește să fie valabilă pentru orice minte sănătoasă, iar rezultatele cercetărilor sale științifice, pe care Descartes nu va întârzia să le atribuie aceleiași metode, pretind și ele să se impună rațiunii obștești.

Să fie atunci metoda valabilă în întregul ei, așa cum vroia filozoful, sau să nu fie ea defel valabilă pentru alte minți cugetătoare, așa cum le vine unora să creadă astăzi, când privesc câteva din aspectele pe care le-a luat metoda în chestiune? E probabil că nici convingerea primului, nici impresiunile celor de al doilea nu sunt într-un totul îndreptățite. Căci, dacă metoda lui Descartes nu poate fi reluată astăzi în întregul ei, sau atunci poate fi reluată în ce are vag și pedagogic în ea, ceea ce desigur nu înseamnă mare lucru, ea reprezintă totuși, pentru oricare spirit filozofic, o îndrumare ce, *în felul nostru*, poate fi rodnică în cazul fiecăruia dintre noi. Reprezintă întoarcerea spiritului către sine, fecundă întotdeauna. Descartes se înșela, poate, atunci când credea că a prescris reguli demne de urmat pe vecie de către orice gânditor. Dar nu se înșela atunci când, lepădându-se de toate, se trudea să caute în sine înțelesurile pe care nu le putuse afla în afară de sine. Metoda sa nu este desigur universal valabilă. Lecția ei este.

MATURITATEA

Ceea ce trebuie să fi încercat filozoful în preajma anului aceleia 1629, când metoda sa, chiar dacă nu era pe de-a-ntregul încheată, căpătase totuși un contur destul de precis, era sentimentul unei *missioni* pe care adâncirea în sine i-o prescria. La depărtarea de la care privim astăzi pe Descartes, metoda tinerții sale, cu alte cuvinte metoda vieții sale, căci nici mai târziu nu s-a schimbat asupra-i, ne poate apărea bună sau rea, rodnică sau săracă și ea de orice viitor; lui Descartes însă ea nu-i mai putea lăsa răgaz pentru șovăire: el trebuia să pună la încercare metoda, de vreme ce era norocosul ei descoperitor. Ceva, ca sentimentul unei înalte însărcinări, al unei grave răspunderi în fața propriei sale conștiințe, trebuie să fi încercat pe acest spirit, nu lipsit întotdeauna de respect față de comandamentele religioase, nici văduv de o anumită căldură a inimii, pe care el singur o boțzase entuziasmul său poetic.

Gânditorii sunt adesea porniți să vadă, atunci când își analizează singuri creațiile lor aruncând îndărăt priviri asupra câte unei etape străbătute, o întreprindere conștientă și conformă cu o prealabilă chibzuială, în locul unei inspirații sau al unei descoperiri fericite. Te întrebi astfel adesea dacă descoperirile științifice, și chiar vederile filozofice, ale lui Descartes sunt, într-o prea mare măsură, roadele metodei sale chibzuit aplicate, sau dacă nu cumva ele sunt mai degrabă produsul unei minți inspirate, care, descriindu-și după aceea singură evoluția, vede calculul și acțiune conștientă chiar acolo unde nici umbră de așa ceva nu este. În sensul acesta, mulți s-au întrebat dacă metoda, de care făcea atâta caz Descartes, nu era mai repede felul în care își descompunea filozoful propria sa gândire și nicidecum viața

spontană a acesteia. — Un lucru este totuși sigur: că cercetările metodice ale lui Descartes preced ori sunt simultane oricăror altor cercetări științifice sau filozofice și că, dacă autorul își poate, făcându-și biografia, dezarticula cu atâta ușurință gândirea, este pentru că există într-adevăr anumite articulații în ea. Momentul metodei și momentul creației — metodică sau pur și simplu inspirată — din existența lui Descartes sunt incontestabil două momente, și de aceea nici o presupunere nu e mai firească decât cea de mai sus, cum că o dată în stăpânirea metodei sale, autorul va fi pornit la fructificarea ei chiar dacă, prins de truda creației, va uita mai târziu, precum un soldat în toiul luptei, de regulile învățate în timp de pace.

Sentimentul acesta al unei anumite misiuni era probabil însoțit de gândul unei răspunderi față de cei care, așa cum făcuse cardinalul De Bérulle, sfătuindu-l să-și pună la punct proiectele sale, arătaseră încredere în vederile sale. Descartes spune singur, într-un pasaj al *Discursului*, că pe vremea aceea, adică prin 1629, nu ar fi fost tocmai dispus să purceadă la întemeierea altei filozofii decât cea de rând, căci nu avea încă destulă încredere în puterile sale și văzuse destule minți bine înzestrate care nu reușiseră să facă mare lucru, însă, urmează el, deoarece unii începuseră să poarte zvonul cum că el și-ar fi alcătuit o filozofie proprie și deoarece nu vroia să treacă drept mai iscusit decât era în realitate, se gândi că era de datoria sa să facă tot ce-i stătea în puteri și se hotărî să se retragă undeva în Olanda, unde își scria acum, în 1637, *Discursul*. Găsise că aceasta era țara unde putea avea cea mai multă tihnă și trăia aci printre niște oameni vrednici și care — nu precum parizienii, vrea să spună autorul — nu se amestecă prea mult în treburile altora. Se retrăgea, după ce cercetase cu atenție toate celelalte îndeletniciri ale oamenilor și-și dăduse seama că nimic nu era mai chibzuit, pentru el, decât să-și închine viața silințelor de a se lumina și de a propăși pe cât avea să-i fie cu putință în cunoașterea adevărului, conform cu metoda pe care și-o propusese.

Se retrăgea prin urmare în Olanda, iar viața sa slujea, pentru un răstimp de douăzeci de ani, un același program pe care năzuia să-l slujească și gândirea sa. Nu trebuie să ne închipuim

însă că de aci înainte viața lui Descartes avea să fie numai muncă și împlinire a gândului său metodic. El rămâne același om echilibrat, plin de grija sănătății sale, ca și înainte la pândă împotriva oricărui soi de lucruri ce i-ar putea tulbura tihna vieții, dar trăind în așa fel încât să nu prefacă această tihnă în chin. Unei corespondente de mai târziu, ilustrei principese Elisabeth, filozoful îi va scrie că măsura pe care a respectat-o întotdeauna în cursul vieții sale, și care i-a fost de cel mai mare folos în progresele făcute, a constatat în a nu-și dăruia decât puține ore pe zi gândurilor care ne preocupă imaginația (adică matematicilor) și puține pe an celor care ne preocupă intelectul (adică metafizicii), lăsându-și tot restul timpului pentru odihna minții și traiul sănătos al corpului. Chiar dacă este o exagerare în spusele filozofului, se poate lesne admite că el nu era din speța celor care să muncească peste măsura bunei sale dispoziții și sănătăți. De altfel, o serioasă parte din truda obișnuită a cărturarilor fusese înlăturată de către Descartes, de vreme ce nu se ostenea prea mult să citească aceea ce scriseseră alții nu atât, după cum știm, din încredere în sine, cât din dorința de a nu se îndeletnici cu lucruri gata făcute de alții.

Astfel, viața pe care o duce el în Olanda, de-a lungul răstimpului maturității sale, deși încă o viață conformă, în liniile ei mari, cu programul stabilit, nu avea să-l înstrăineze de oameni într-atât încât să pară un pustnic. Biografia ne arată că tovarășii de discuții ai filozofului, prin diferitele localități, de oraș dar mai ales de țară, în care se stabilea, niciodată pentru prea multă vreme, nu sunt puțini și nu sunt nici dintre cei de rând. Nici vorbă că cel dintâi dintre prietenii săi din Olanda era Isaac Beeckman, pe care se grăbea să-l revadă cu prilejul stabilirii sale acolo. Între cei doi tovarăși de discuții științifice nu are loc o răceală decât mai târziu ceva, dar atunci va fi vorba de o ceartă serioasă, peste care ei vor trece, până la urmă, dar care va lăsa umbre între ei. În afară de Beeckman, care, deși medic, era un om cu o vastă pregătire și curiozitate științifică, Descartes, ne spun biografia, cunoaște și se împrietenește cu alți medici de prin partea locului, după cum se leagă cu diferiți oameni de știință. Unul dintre aceștia din urmă este Golius, matematician,

iar altul este Constantin Huygens, al cărui fiu Christian, drag lui Descartes, va deveni un matematician celebru al timpului. Știm de asemenea despre relațiile filozofului cu unii dintre ambasadorii Franței la Haga, ceea ce dovedește, pe de o parte, că el nu-și uitase cu desăvârșire țara și, pe de altă parte, că nu avea legături doar cu oamenii de știință. În sfârșit, sunt de semnalat câțiva prieteni protestanți, în tovărășia cărora catolicul acesta, doritor mai ales să nu supere cu nimic biserica sa, părea totuși a se simți destul de bine.

După cum în raporturile sale cu oamenii filozoful, deși pătruns de conștiința misiunii sale, nu ducea cu toate acestea o viață care să-l înstrăineze cu desăvârșire și să facă din el un ascet, la fel, în privința locurilor în care se stabilea, nu era mânat de o alegere prea exclusivă și care să trădeze prea multe prejudecăți ale unui om muncit de un anumit ideal. Mai degrabă alte interese îl mâna să aleagă localitățile unde se stabilea în Olanda. De pildă, s-a făcut observația că prefera întotdeauna să stea în ținuturile unde catolicismul era încă stăpânitor. Făcea aceasta poate pentru a nu se expune muștrării că se înstrăinase de religia sa într-atât încât o părăsise și pe ea o dată cu patria sa. Alteori gândul său, când se instala în câte o localitate, era de a asista sau ajuta la răspândirea ideilor sale, răspândire ce putea avea loc prin mijlocirea vreunei universități. Și într-adevăr, câteva institute de cultură, mai ales dintre cele recent înființate, îi dădură lui Descartes nădejdea că învățăturile sale, care până acum nu erau decât orale, puteau găsi un teren priincios dezvoltării; iar gândul acesta e o dovadă că filozoful depășea încetul cu încetul stadiul de început, când pretindea să nu reformeze filozofia și științele decât pentru sine, și cădea în dorința firească a fiecărui reformator de a-și vedea ideile răspândite și împărtășite. Alteori, în sfârșit, alegerea locurilor era hotărâtă de prezența acolo a vreunui cunoscut, în tovărășia căruia filozoful dorea, pe atunci, să se afle. Așa ajunse într-un rând la Deventer, unde locuia în momentul acela Renéri, din care Descartes, după spusele biografilor săi, nădăjduia să facă un discipol al său. Acolo, în Deventer, a întâlnit filozoful, după toate probabilitățile, pe singura femeie ce apare în viața sa sentimentală,

pe acea Hélène, despre care nu se ştiu prea multe lucruri, nici măcar cum o chema pe de-a-ntregul. Cu ea trebuia să aibă în 1635 o fetiţă, Francine, a cărei moarte la vârsta de cinci ani, când tatăl ei tocmai se pregătea să-i dea o educaţie aleasă, avea să-l mâhnească atât de mult.

Nici în ce priveşte îndeletnicirile nu trebuie să ne închipuim — am văzut-o — că filozoful se dedica exclusiv meditaţiei sau cercetărilor ştiinţifice de ordin speculativ. Mai mult poate decât toate acestea, el era prins de o pasiune care trebuie neapărat semnalată, pentru a înţelege bine firea şi interesele acestui om retras: pasiunea de a diseca, de a cerceta în chip experimental fenomenele biologiei. Poate şi de aceea îi plăcea atât de mult să aleagă localităţi de ţară, căci acolo putea găsi din belşug şi diseca peştişori de mare, iepuri, câini, viţei, oi, sau putea face tot soiul de cercetări asupra formării puiului în ou, ori asupra creierului şi inimii la animale. S-a putut preciza chiar existenţa unui mic castel aşezat între oraşul Leyda şi mare, într-un decor cât se poate de fermecător, la Endegeest, un loc ce este vizitat şi astăzi, unde el ar fi stat doi ani ducându-şi traiul său obişnuit, retras şi îndeletnicindu-se cu disecţii. Dar, în afară de acestea, el avea aproape întotdeauna o grădiniţă unde făcea anumite experienţe pentru plante, urmărind cine ştie ce problemă de botanică. Iar dacă vocaţia sa de naturalist nu era, în definitiv, decât vechea sa vocaţie de medic, felul ştiinţific cum înţelegea el s-o întreţină şi s-o cultive, îl apropie, într-un chip cât se poate de semnificativ, de cercetătorii ştiinţifici ai zilelor noastre. El nu avea numai o curiozitate excepţională pentru orice, un interes a cărui varietate am semnalat-o încă de la descrierea tineretii sale, dar avea şi ceva din gustul pozitivităţii, care e încă departe de a fi dominant în ştiinţa timpului aceluia. Era firesc, de altfel, ca un om de ştiinţă care citea atât de puţin, cum făcea el, să-şi suplinească golurile prin exercitarea unui ascuţit spirit de observaţie. De aceea locuinţa sa era, pare-se, întotdeauna împărţită în două — una sau mai multe încăperi fiind rezervate pentru lucrul său ştiinţific, iar celelalte pentru a putea primi pe un musafir; iar când un nou venit intra în locuinţa sa, filozoful,

istorisesc biografii, îi spunea: „Iată cărțile mele“ arătându-i animalele pe care le disecase.

Curiozitatea atât de largă a filozofului nu era totuși absolut universală, după cum s-ar putea înțelege din cele de mai sus. Sau ea era universală, în măsura în care ne limităm la domeniul științelor. Dincolo de marginile lor însă, el se interesa de foarte puține lucruri, de pildă defel, aproape, de mișcarea politică a timpului său și defel, cu desăvârșire, de mișcarea artistică. S-a semnalat faptul că, în aceeași Olandă în care locuia el, se afla și crea pe vremea aceea Rembrandt, asupra căruia însă filozoful nu va pomeni niciodată nimic. Iar împreună cu artele, Descartes disprețuiește tot ce e istorie și tot ce e erudiție. Concepția sa a unei cunoașteri raționale ce nu poate fi decât de tip matematic îl făcea să înlăture tot ce era erudiție, sub cuvânt că nu ar reveni decât memoriei, în timp ce, dintre facultățile noastre, mai ales rațiunea e îndreptățită să lucreze la întemeierea științelor. Limbile, istoria, geografia, în măsura în care sunt discipline ce se învață altfel decât pe calea rațiunii, nu-l interesau, după cum nu-l interesa nici categoria lucrurilor ce se învățau exclusiv pe calea experienței, în această privință, el admitea că viața unui om nu este îndeustulătoare pentru a lua cunoștință de toate experiențele ce se ivesc în lume; dar, spune el undeva, nici nu e nevoie să știe greacă sau latinească, mai mult decât cutare dialect neînsemnat, ori istoria Imperiului roman mai mult decât cea a celui mai mărunț dintre statele Europei. Iar cu titlul de anecdotă se raportează ce indignat a fost auzind despre regina Christina a Suediei, la curtea căreia se afla spre sfârșitul vieții sale, că studiază, timp de câteva ore pe zi, greaca veche. Cât de deosebit este Descartes, prin trăsăturile acestea, de Leibniz, cu toate apropierea lor enorme în alte privinți, de vreme ce filozoful german era atât de prins de istorie, de erudiție și de filologie. Și dacă, după cum am spus mai sus, Descartes seamănă atât de mult cu un om de știință pozitivă al zilelor noastre, cât de puțin se apropie el totuși de un alt aspect al spiritului nostru de azi, aplecat spre cercetare istorică, gustând filologia și făcând, până și asupra lui Descartes, erudiție. Pozitivitatea și aplecarea spre experimental a spiritului lui Descartes nu slujeau totuși,

până la urmă, decât interesele speculative ale științei, în tot răstimpul șederii sale în Olanda, sau cel puțin în primul deceniu din cele două cât avea să stea el acolo, preocuparea pentru științe domină într-atât, încât adesea filozoful din el ar fi fost uitat și nesocotit, dacă el însuși nu s-ar fi grăbit să reamintească legătura pe care o făcea neconținut între reformă filozofică și progres științific, între metodă și invenție. Admițând că, în acest răstimp, Descartes nu a urmărit întotdeauna problemele științifice din simpla dorință de a-și ilustra metoda, ci și din pornire dezinteresată, din gust pentru știință pur și simplu, activitatea lui științifică nu poate fi mai puțin înlănțuită de reforma filozofică ce întreprinsese. Dar în aceeași măsură, nu reușim să ne facem o idee exactă despre figura lui Descartes, dacă vedem numai filozoful din el, nesocotind toate acele preocupări ce nu erau deloc ale filozofului, care ar fi putut la urma urmei să spună: iată, v-am dat o metodă, nu aveți decât să o faceți singuri să fructifice.

O serie de fenomene care-l interesau neconținut pe Descartes erau cele astronomice, încă din tinerețe, după cum am văzut, invenția telescopului și descoperirile făcute de Galilei datorită acestei invenții îl impresionaseră în chip deosebit, așa că nu trebuie să mire pe nimeni faptul că, ajuns acum în Olanda, prin 1629–1630, și o dată instalat acolo, vestea unor fenomene astronomice observate la Roma îl tulbura într-atât încât părăsea, provizoriu, lucrul său filozofic spre a cerceta problemele științifice ridicate de observațiile recente. Într-adevăr, biografia ne arată că, îndreptându-se spre Olanda, el avea de gând, după cum scria prietenului său Mersenne, să pună la punct un mic tratat de metafizică. Cum însă cineva îi semnalează, nu mult după instalarea sa acolo, fenomenele observate la Roma, cerându-i totdeodată părerea, Descartes nu întârzie să și-o dea, lăsându-se prins astfel într-o serie de speculații științifice care îl duceau, în chip firesc, la o nouă întemeiere a fizicii și la o nouă soluționare a problemelor de astronomie. Iată cum, prin 1631–1632, filozoful nostru este preocupat de redactarea unui cuprinzător tratat științific, ce putea foarte bine fi intitulat *Tratat al lumii*. Cum însă autorul nu ținea să-și înfățișeze cercetările sub un

titlu atât de pretențios, se gândi că titlul de *Tratat al luminii* ar putea atrage la fel de mult pe cititor, fără a-l indispuce prin amploarea lui. Iar de vreme ce lumina este și în aștri și pe pământ, peste tot în lume, *Tratatul luminii* putea cuprinde exact același material ca un *Tratat al lumii*, fără să pară, la început, că aspiră la aceasta.

Tratatul nu avea să apară în întregime nici sub un titlu, nici sub celălalt. Anumite părți din el vor fi dezvoltate sau introduse pur și simplu mai târziu, în alte lucrări ale autorului; acum însă, în 1633, când, după propriile sale spuse, autorul e pe punctul de a-și tipări cuprinzătoarea sa lucrare, el renunță dintr-odată la proiectul său aflând de condamnarea lui Galilei, care susținea o serie de teze împărtășite și de autorul nostru, printre care, bineînțeles, teza cea mare cum că pământul nu se află în centrul universului și că se mișcă și el în jurul soarelui. Cu toate că teza aceasta pătrunsesse mai demult în cercurile științifice, ea nu păruse a indispuce biserica până la *Dialogurile asupra celor două sisteme mai mari ale lumii*, cel al lui Ptolemeu și cel al lui Copernic, în expunerea pe care o făcea sub acest titlu Galilei. Biserica socoti că era timpul să intervină și o făcu hotărât, curmând activitatea științifică a bătrânului învățat. Condamnarea era impresionantă, negreșit, dar biografii se miră de ce își făcea atâtea griji Descartes cu privire la ființa sa. E adevarat că și el susținea teza mișcării pământului, fără de care principiile fizicii sale nu s-ar fi putut întemeia; dar, spun biografii, el se afla în Olanda, care era o țară protestantă, oferind tuturor un azil față de prigoana bisericii din Roma. Nimic nu i s-ar fi putut întâmpla lui Descartes, afară doar — și aceasta putea fi pricina hotărârii sale de a nu-și mai publica tratatul — de puștinul răsunet pe care s-ar mai fi putut aștepta el să-l întâlnească în țările catolice, cu ideile sale. Descartes, e drept, nu era un autor care să-și cultive prea mult publicul; ba până atunci, deși trecuse de prima tinerețe și avea chiar un oarecare renume în cercurile învățaților, nu publicase nici o lucrare, ceea ce dovedea că nu ținea prea mult la succesul public, însă nici nu înțelegea să-și dea osteneala de a scrie fără să aibă siguranța că va obține răsunetul cuvenit. Și dacă la motivele acestea adăugăm

pe cel de natură psihologică, prudența și — de ce n-am spune-o — chiar frica lui Descartes, pe care firea sa retrasă îl putea face mândru, dar nu-l putea face și deosebit de curajos; dacă, mai departe, ne gândim la catolicismul acestui fost elev al ie-zuiților, catolicism care nu era tocmai nesincer, după cum aveau să afirme mulți dintre cei care-l cunoscuseră, în ciuda acuza-țiilor de ateism ce uneori puteau să i se aducă, șovăirea și renunțarea de a-și tipări *Tratatul asupra lumii* nu pot părea decât firești.

În *Discursul asupra metodei*, pricinile pentru care nu a fost dat la iveală *Tratatul asupra luminii* sunt înfățișate pe larg. Autorul ne arată că sfârșise tratatul în chestiune (ceea ce nu pare tocmai exact, în sensul că scrisese unele părți, dar îi mai rămă-nea destul de lucru) și că era pe punctul să-și revadă manu-scrisul când luă cunoștință de condamnarea, de către unele per-soane pe care le respecta, a ideilor unui învățat pe care, chiar dacă nu-l urma întotdeauna, nu-l găsisese până atunci cu nimic dăunător religiei sau statului. Temându-se, deci, ca și cu ideile sale să nu se întâmple la fel, se folosi de prilejul acesta pentru a urma, spune el, un îndemn statornic al firii sale, acela de a nu se grăbi să dea la iveală cărți. E drept că nu facem bine să ținem ascunse descoperirile noastre, sau măcar acele păreri ce ar pu-tea lumina pe alții și care, căzute în mâini bune, ar putea rodi mai mult chiar de cum ne-am aștepta noi. Dar autorul, în afară de teama că ideile sale au să ridice împotrivire, avea și alte mo-tive să nu se grăbească cu tipăritul lucrării sale, cel puțin nu cu tipăritul pe timpul cât trăia. Căci, întrucât mai avea mult de lu-cru și numeroase experiențe de făcut până să precizeze toate chestiunile ce-i rămăseseră încă nelămurite, ar fi socotit o pier-dere de timp să stea să discute cu unii și cu alții în jurul ide-iilor pe care le înfățișase pe cât putuse de limpede, dar, negreșit, nu cu atâtea amănunte încât să facă zadarnică orice discuție în jurul lor. Iar celor care cred că obiecțiile altora ne sunt de mare folos și deseori ne luminează în chestiunile ce dezbatem, au-torul le răspunde că rareori i s-a întâmplat să asculte o obiecție la care să nu se fi gândit mai dinainte și că îndeobște oamenii sunt prea preocupați de propriile lor gânduri ca să poată pă-

trunde cum se cuvine în gândul altuia. Cât despre cei care-ți adoptă convingerile, aceștia sunt deseori sau niște trădători ai gândurilor tale, sau, când învață să le redea cum trebuie, sunt atât de copleșiți de ele încât nu se ridică nici măcar cu o șchioapă peste creștetul lor, așa cum nu se ridică iedera peste tulpina în jurul căreia se încolăcește, deseori coborându-se îndărăt de unde a pornit.

În această privință, a inutilității adversarilor și discipolilor deopotrivă, nici nu-și putea da seama Descartes câtă dreptate avea pentru propriul său caz. Mai târziu, când se va hotărî să scrie câteva lucrări pentru public, o bună parte din timpul său va fi răpită de răspunsurile pe care va trebui să le aducă tuturor soiurilor de obiecții ce întâmpină — obiecții pe care bunul său prieten Mersenne i le transmite cu mare conștiinciozitate. Dacă unele din răspunsurile la aceste obiecții servesc să precizeze gândirea autorului, majoritatea nu reprezintă pentru el decât o serioasă pierdere de timp: pierderea pe care într-un fel noi nu o putem regreta, căci din toate scrisorile acelea ale lui Descartes ce ne-au rămas și care umplu cinci volume mari ale operelor sale complete, culegem informații prețioase, nici vorbă, asupra gândirii și împrejurărilor felurite ale vieții sale; dar pe care autorul o va fi regretat, desigur, căci avea prea multe de învățat și era prea curios să afle și să gândească tot soiul de lucruri noi, spre a păstra întreg gustul celor vechi. Iar în ce privește discipolii săi, dreptatea avea să-i fie și mai mare încă, deși el nu mai trăia ca să constate lucrul acesta. Căci întreaga școală carteziană, care umple, cu fizica și filozofia ei, veacul al XVII-lea și o bună parte din începutul veacului al XVIII-lea, nu înfățișează, de cele mai multe ori, decât o reluare servilă a ideilor lui Descartes și o creștere stearpă, întocmai acelei iederi neputincioase despre care vorbise însuși filozoful.

În afară de motivele de a publica lucrări, motive pe care filozoful le luase în seamă și la care, după cum am văzut mai sus, răspunsese, se mai putea pune în discuție faptul dacă un singur om își poate duce la îndeplinire, neajutat, un întreg program de reformă a științelor. Și în această privință, totuși, el crede că ceilalți nu ne pot fi de prea mare folos, iar lucrul reiese cât

se poate de firesc din cele înfățișate mai sus. Părerea lui era că nimeni nu poate desăvârși mai bine o lucrare decât cel care a început-o. Iar acestuia, tot ajutorul ce i se poate aduce este de a i se pune la dispoziție mijloacele materiale pentru a face experiențele ce ar socoti că-i sunt necesare, și, încolo, de a-l lăsa să-și vadă în pace de treabă fără a-i tulbura răgazul. Filozoful nu cere în termeni prea hotărâți ajutorul nimănui prin rândurile acestea, și nici nu l-a primit, atunci când cineva cu mijloace i-a pus la dispoziție tot ce-i era necesar pentru a-și putea duce experiențele la capăt; în schimb cere în chip lămurit să fie lăsat în pace și asigură că nu va primi nici o însărcinare, oricât de onorabilă, care să-i tulbure viața sa liniștită și spornică. Era, aci, același gust pentru singurătate, aceeași vocație, am putea zice, pentru singurătate, ce domina, vroit și nu fără un simțământ de mândrie, întreaga viață a lui Descartes.

Cu toate acestea, dacă nu se hotăra să publice în întregime *Tratatul asupra lumii*, peste câțiva ani el consimțea să dea la iveală câteva fragmente din el, înfățișându-le și justificându-le printr-o prefață care nu era altceva decât *Discursul asupra metodei*. Motivele care-l împingeau acum, în 1637, să facă pe jumătate ceea ce nu vroise să facă pe de-a-ntregul în 1633 erau următoarele două mărturisite: întâiul, că aceia care știau despre prima sa intenție de a publica un tratat și-ar fi putut închipui că nu fusese în stare s-o ducă la capăt; al doilea că, deși nu credea prea mult în ajutorul altora, totuși, date fiind nenumăratele experiențe științifice de care avea nevoie, se temea să nu se spună mai târziu că nu vroise să apeleze la ajutorul celor care, cât de cât, ar fi fost în stare să-i înfăptuiască gândurile. Și în acest fel, ca urmare la *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences**, avea să dea la iveală, în *Dioptrica* și *Meteorii*, două fragmente prețioase din vechiul său *Tratat al lumii sau al luminii*.

* „Discurs asupra metodei pentru buna îndrumare a rațiunii și căutarea adevărului în științe.“ (N.ed.)

Este interesant de văzut și de stăruit puțin asupra felului cum înțelegea să-și înfățișeze autorul înfăptuirile sale științifice. Primul titlu al lucrării ce apărea în 1637 la Leyda era, pare-se: *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie: ou les plus curieuses Matières que l'Auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesme qui n'ont point étudié les peuvent entendre*.*

Nu te poți împiedica să te gândești, citind titlul acesta, pe care Descartes nu l-a mai folosit, apoi, deoarece era prea fâgăduitor, la proiectul de știință universală din încercarea sa din tinerețe, *Regulae ad directionem ingenii*. Nu s-ar putea spune, e drept, că, în afară de *Tratatul asupra geometriei*, autorul înfăptuia prin *Dioptrica* și *Meteorii* săi acea universală reducere la linii și acel calcul al proporțiilor ce constituiau conceptul de știință universală în prima și singura sa formă mai încheată. Totuși nu e mai puțin adevărat că, în forma chiar în care se prezentau toate concepțiile științifice de acum ale lui Descartes, ele erau ridicate la un plan de principii, că în aceste principii preceptele generale ale metodei sale erau cât se poate de conștiincios aplicate și că un soi de știință universală, sub haina raționalismului, pretutindeni activ, putea reieși chiar din lucrarea de la 1637. Lucrurile însă sunt prea vagi, iar raționalismul este un cadru prea mare spre a mai reprezenta conceptul, mai restrâns și mai operatoriu, al unei științe universale; așa încât, nestăruiind în a căuta peste tot un asemenea concept, pe care nici autorul nu-și va mai da osteneala să-l dezvolte în amănuntele sale, singurele ce ne-ar fi interesat, o dată liniile mari ale proiectului cunoscute, ne vom mărgini să subliniem însemnătatea pe

* „Proiectul unei științe universale care să ne poată ridica natura la cel mai înalt grad de perfecțiune. Mai mult, *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria*, sau cele mai bizare materii pe care le putea alege Autorul pentru a face dovada Științei Universale pe care o propune, sunt explicate într-un asemenea fel, încât până și cei ce n-au studiat deloc le pot înțelege.” (N.ed.)

care o dă autorul caracterului metodic al descoperirilor ce face în planul științei.

Nu produse ale întâmplării, nici ale unei inspirații fericite, sunt *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria* ce însoțesc *Discursul asupra metodei* — vrea să spună autorul —, ci elaborări ale unui spirit ce, înainte de a descoperi anumite adevăruri, s-a întrebat care este calea spre a descoperi orice soi de adevăruri. Descartes spune hotărât că cele trei tratate științifice sunt „des essais de cette méthode”. E adevărat că primele două tratate erau scrise dinainte; *Geometria* a fost scrisă în timp ce se tipăreau celelalte două, iar *Discursul asupra metodei* a fost scris la urmă, așa cum se scriu de obicei prefetele. Cu toate acestea, după afirmațiunile lui Descartes, nu ne putem îndoii că substanța *Discursului* precedase în mod logic elaborarea celorlalte tratate și, de altfel, e greu să ne îndoim de vreme ce știm că metoda se constituie, și încă în tipare mai precise ceva, cu mulți ani înainte de redactarea *Discursului*. Era totuși un lucru curios faptul că filozoful întârzia atât de mult să-și scrie prefața și o redacta în grabă, în ultimul moment; cu atât mai curios cu cât în cele câteva zeci de pagini ale *Discursului* nu numai că se dădea socoteală de natura descoperirilor științifice a căror expunere urma, dar se și înfățișau multe alte schițe ale autorului, de pildă schița unei întregi metafizici, ce avea să fie metafizica sa de mai târziu. Iar nouă, care citim astăzi *Discursul* cu atâta atenție, căutând să descifrăm din fiecare amănunt al său câte un înțeles pentru viața ori istoria gândirii lui Descartes, ne pare cu atât mai curios să știm că această mică schiță autobiografică sau, mai bine, „această istorie a propriului său spirit”, cum o numește însuși Descartes, a fost scrisă în graba de a da la tipar lucrul.

Produse, în parte dacă nu în întregul lor, ale metodei — și arătam mai sus că e greu să crezi despre cercetări științifice atât de înaintate că ar fi în întregul lor un simplu și firesc rod al reformei filozofice schițate —, tratatele științifice însoțitoare ale *Discursului asupra metodei* trăiesc astăzi, după ce câteva decenii și-au avut o actualitate științifică dintre cele mai arzătoare, tot numai prin apartinerea la reforma filozofică ce se propunea. Într-adevăr interesul științific al *Dioptricei* și al *Meteorilor* este

astăzi cât se poate de redus, și numai istoria științelor se mai ostenește să țină seamă de contribuția lor. În schimb *Discursul asupra metodei*, mica schiță de la începutul volumului ce publica Descartes în 1637, era sortit unui succes atât de răsunător, încât însuși autorul s-ar fi mirat să vadă ce inegal sunt primite creațiile sale.

Succesul acesta al *Discursului asupra metodei* nu a fost întotdeauna spre câștigul lui Descartes. Există în *Discurs* un amestec de preocupări și un fel programatic de a discuta lucrurile, fel care poate mulțumi pe cineva ce ar dori să se informeze asupra intențiunilor autorului, dar la care nu trebuie în nici un caz să se oprească — așa cum din nefericire s-a făcut prea des — acela care vrea să se informeze asupra creațiilor efective ale autorului. Discutând despre toate, *Discursul* dă impresie că înfățișează soluțiile aduse de către autor în diferite chestiuni, ceea ce nu e defel adevărat: *Discursul* vestește numai, făgăduiește, schițează, dar nu rezolvă nimic, și mai puțin decât orice discută metoda, în ciuda titlului pe care a vroit să i-l dea autorul. Metoda, de altfel, în afară de cele patru precepte, sumare și ele, amintite mai sus, nu figurează deloc ca obiect al *Discursului*. Preocuparea acestuia este mai degrabă de a înfățișa evoluția gândirii filozofului, istoria spiritului său, decât de a desfășura principiile metodei. Numai în măsura în care se găsește metodă în istoria propriului spirit al lui Descartes, în măsura aceasta discuția poartă uneori asupra metodei. Altfel, este vorba acolo de tineretea și dibuirile autorului, de morala pe care a adoptat-o provizoriu spre a putea face față împrejurărilor vieții, chiar în anii când filozofia sa nu era încă de-a binelea întemeiată; de primele meditații metafizice pe care le-a făcut, despre descoperirile științifice care constituiau desigur principalul bun al *Tratatului asupra lumii*, nepublicat, și în sfârșit, după cum am amintit, de motivele care-l făcuseră să nu publice nimic până acum. Tot ce fusese până atunci în spiritul lui Descartes, și pe deasupra seria aceea de justificări ce trebuiau aduse față de atitudinile luate în diferite împrejurări, acestea trebuiau să încapă în *Discursul* preliminar al autorului, chiar dacă nu se potriveau acolo prea bine.

Tot cele trei încercări științifice erau sortite să intereseze mai mult pe contemporanii lui Descartes și, în această privință cel puțin, ei nu se păcăleau, așa cum au făcut mulți dintre urmașii lui Descartes, luând drept gândire a sa simple schițe sau proiecte de lucrări. *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria* puteau să nu convingă întotdeauna și să nu fie adevărul însuși, de cele mai multe ori: ele nu erau mai puțin expresia credincioasă a puterii de invenție și speculație științifică pe care o desfășura Descartes — *Dioptrica* înfățișa ideile sale cu privire la problemele ce le ridica invenția telescopului, invenție despre care știm că făcuse încă din tinerețe o puternică impresie asupra sa. Spre rușinea științelor noastre, spune autorul acesta iubitor de metodă, invenția recentă a lunetelor n-a fost făcută decât prin experiență și la întâmplare. El se va sili să dea toate explicațiile în jurul problemelor ridicate de o asemenea invenție, și astfel tratatul său începe prin a expune fiziologia ochiului — materie în care se pricepea nițel, de vreme ce făcuse atâtea disecții —, continuă prin a cerceta rolul nervilor și al creierului, apoi faptul imaginii vizuale și actul vizual însuși; abia în partea a doua a lucrării trece la expunerea mijloacelor de a perfecționa viziunea, ceea ce înseamnă la fabricarea lunetelor, studiind care sunt formele și figurile cele mai potrivite pentru sticlele lunetelor și sfârșind prin a propune un fel anumit de a tăia sticlele în vederea obținerii unor rezultate cât mai satisfăcătoare. — *Tratatul Meteorii*, la rândul lui, avea să dea socoteală de toate acele fenomene ale naturii care descori fac o atât de puternică impresie asupra omului și capătă chiar semnificații dintre cele mai fabuloase. Autorul va discuta și reanaliza succesiv fenomenul vaporilor, al norilor, al zăpezii, al ploii, al trăsnetelor și al altor „focuri”, precum și care e adevărata natură a curcubeului. Nici vorbă că peste tot autorul caută să plece de la idei cât se poate de clare și distincte, explicând lucrurile în conformitate cu cerințele de analiză ale principiilor sale metodice. — *Geometria*, în sfârșit, era concepută la fel cu celelalte două tratate, ca simplă ilustrare a metodei, dar ea singură avea să trăiască o existență independentă de metodă, și anume prin valoarea ei științifică, interesantă și astăzi de vreme ce în cursul tratatului aceluia

se înfățișa nici mai mult nici mai puțin decât invenția geometriei analitice. Descartes își prețuia cum se cuvine invenția, de altfel, cum își prețuia orice altă invenție științifică, deși pretindea că nu redactase *Geometria*, și în parte chiar nu o născocise, decât în timp ce se tipărea *Meteorii*. Se pare totuși că filozoful deținea dinainte principiile invenției sale matematice, descoperite în bună parte în anul 1631, când prietenul său, matematicianul Golius, îi propune spre rezolvare o problemă cu renume încă din Antichitate, problema lui Pappus. Invenția geometriei analitice nu era defel clar înfățișată, căci, dintr-o animozitate față de matematicienii timpului său, Descartes își ascundea uneori gândul său întreg. De altfel, geometria analitică era pe vremea aceea o simplă metodă de a rezolva anumite probleme, metodă de a cărei valoare, o repetăm, nimeni nu era mai conștient decât autorul ei, dar pe care nu se trudise să o desfășoare în amănunte și pentru ea însăși. Celebrele „coordonate carteziene“, axele la care avea să se raporteze orice figură geometrică din spațiu spre a fi tradusă în valori lineare, abia dacă se ghicesc în cuprinsul părții a doua din *Geometrie*, și Descartes lasă urmașilor săi — o și spune — sarcina de a introduce pe larg algebra în studiul problemelor de geometrie. Ceea ce era însă remarcabil din punctul de vedere al lui Descartes și reieșea chiar din felul confuz cum își înfățișa el invențiile matematice era apropierea pe care o făcea între cele două discipline matematice, cea a geometriei, de o parte, și cea a aritmeticii, sau a algebrei, de alta. Metoda lui Descartes visase întotdeauna să unifice științele, desfășurând principii care să fie comune cât mai multora, dacă nu tuturor, iar apropierea pe care o izbutea acum autorul între două discipline matematice până la el dispartate era, cu toată restrângerea ei la o singură știință, un rod cât se poate de caracteristic pentru principiile de bază ale metodei ce propunea. Mai mult, prin urmare, decât *Dioptrica* sa, și mai mult *desigur* decât *Meteorii*, *Geometria* reprezenta o invenție tip pentru spiritul lui Descartes, iar dacă metoda sa, atât de discutabilă astăzi, poate convinge totuși de utilitatea ei pe unele spirite, numai invenția geometriei analitice mai are sorti să pară convingătoare.

Dar nu caracterul lor de a ilustra o metodă interesa pe contemporanii lui Descartes, în ciuda recomandărilor sale, atunci când luau în seamă încercările sale științifice publicate în 1637. Fără să conteste pe față că metoda putea să fi jucat un rol hotărâtor în elaborarea acelor încercări, primii cititori ai filozofului și primii critici erau prea prinși de interesul științific al lucrurilor spre a mai căuta tâlcul lor filozofic. Și astfel părintele Mersenne, care făcea legătura dintre filozoful cel retras și restul lumii savante, transmitea primului, conștiincios, tot ce înregistra cu privire la vederile sale. E drept că învățații timpului nu se grăbiră să ia în cercetare o lucrare ce, contrar obiceiurilor timpului, nu era scrisă în limba lor, adică în limba latină. Descartes, spun biografii, scrisese într-adins încercările sale în limba franceză „pentru ca și femeile să-l înțeleagă”; dar acolo unde înțelege toată lumea sau e de presupus că înțelege, învățatul are obiceiul să nu se amestece, desigur pentru a nu-și devaloriza propriile sale puteri.

Cu toate acestea, anumite observații și obiecții începură curând să apară. Ele nu veneau chiar din locul unde i-ar fi plăcut lui Descartes să sosească, anume de la autoritățile în materie de teologie și mai ales de la foștii săi profesori din La Flèche, unde se grăbise să-și trimită această primă lucrare a sa. Supușenia pe care o arată, nu numai aci, filozoful, față de biserică și de reprezentanții ei, a surprins adesea pe cercetătorii vieții sale, care s-au întrebat cum de nu simțea el că trăsătura aceasta de conformism era de natură să umbrească figura sa morală. Singura explicație ce s-ar putea da faptului, spre a vorbi în favoarea lui Descartes, ar fi că el nu întreprinde toate acestea atât din servilitate și din teamă față de autoritatea cea mai serioasă a timpului său cât, alături de convingerile sale sincer catolice, din dorința de a căpăta un gir indispensabil pe atunci, spre a-și putea răspândi învățăturile în cercuri cât mai largi și spre a putea nădăjdui că va avea acolo ecoul meritat. Girul acesta, pe care Descartes îl va solicita și ceva mai târziu, nu vine însă cu prilejul de față, iar observațiile care i se aduc din cercurile teologice sunt puține și prudente. Autorului îi rămânea prin urmare destul răgaz spre a răspunde obiecțiilor mai serioase și mai agresive

ce-i veneau din partea oamenilor de știință, în special din partea matematicienilor. Aci, în domeniul matematicilor, se constituiau de grabă două tabere, una a lui Descartes și cealaltă a lui Fermat, judecătorul matematician despre care am amintit mai sus. De partea lui Fermat cel mai dârz era Roberval, un matematician care nu putea ierta lui Descartes că nu-l citase și pe el în cursul tratatului său de geometrie. Între cele două tabere se propuneau, după obiceiul timpului, diferite chestiuni spre rezolvare, pentru ca astfel metodele fiecăreia să fie puse la încercare. Metoda lui Descartes nu ieși înfrântă nici în lupta aceasta împotriva matematicienilor din țara sa, după cum nu ieșea din lupta dusă împotriva unor matematicieni olandezi. Într-un punct mai ales filozoful nostru, care combătea atât de mult pe scolastici, părea poate un adept al lor: în gustul său pentru dispută, materie unde e drept că nu era lipsit de daruri.

Polemicele lui Descartes, de atunci și de mai târziu, constituie un capitol special, a cărui dezvoltare nu-și găsește însă locul într-o lucrare precum cea de față. De altfel el nu întârzia să piardă gustul polemicilor, în unele cazuri nemairăspunzând defel adversarilor săi, atunci când îi socotea că nu sunt demni de aceasta, iar în alte cazuri făcând lucrul cu o reală indispoziție. Era ceva mai grandios în viața sa decât lăsau polemicele să se vadă, și filozoful nu întârzia desigur să reia gândul misiunii pe care și-o resimțea. Dacă misiunea sa ar fi fost numai să descrie o metodă nouă și să o exemplifice în așa fel, prin câteva descoperiri științifice, încât nimeni să nu se mai îndoiască de virtuțile ei și să se grăbească s-o adopte — el și-ar fi putut socoti sarcina încheiată, căci, în ciuda obiecțiilor pe care le ridicau contribuțiile sale științifice, el avea și păstra convingerea că înfățișa prin ele ceva nou și hotărâtor pentru orice om de bună-credință. Dar misiunea lui Descartes nu se reducea, în propriii săi ochi, numai la atât: el trebuia, pe de o parte, să lucreze, ajutat de instrumentul aceleiași miraculoase — cum și-o închipuia el — metode, la atingerea unor rezultate *practice* ale științelor; iar pe de altă parte, în planul speculativ, era încă dator să dea o adevărată filozofie, o metafizică așa cum i-am zice astăzi, prin care nu numai să-și illustreze și în acest plan metoda, dar să-și

înfățișeze principiile mari pe baza cărora înțelegea să-și clădească *Fizica* sa.

În ce privește primul punct, atingerea unor rezultate practice ale științelor, filozoful ținea prin el să înfăptuiască unul din gândurile sale cele mai statornice, îmbunătățirea stării oamenilor. Filozoful acesta care în tinerețe pornea de la speculațiile de ordinul cel mai general, din jurul unei științe minunate, cât se poate de străină, în primul ei moment, de orice interes practic omenesc, același filozof care, în vremea maturității sale, putea gândi o metafizică de asemenea dintre cele mai înalte — nu înceta să revină, de la toate speculațiile sale, la gândul că oamenii merită o soartă mai bună și că nu numai spiritul lor, ci și viața lor trebuie îngrijită pe cât mai bine. Unii biografi atribuie ideea aceasta influenței pe care putea s-o aibă asupra minții sale felul de viață al poporului în mijlocul căruia trăia; un popor cu mult simț practic, capabil de a desfășura multă energie și ilustrând puterea și priceperea sa prin lupta victorioasă pe care o ducea împotriva mării cotropitoare. Dar îndrumările lui Descartes sunt mai vechi, datând dinainte de stabilirea sa în Olanda, și se justifică mai bine, poate, prin propria sa fire decât prin influențe exterioare. Căci am văzut de la început, în firea acestui nepot și strănepot de medic, un pronunțat gust de medicină, o înzestrare specială, chiar, iar preocupările sale de a îmbunătăți soarta oamenilor și de a-i ajuta să facă progrese se concentrează mai ales în jurul binefacerilor pe care le-ar putea aduce în lume dezvoltarea și răspândirea medicinei. *Discursul asupra metodei* nu conține altceva, în ultimul lui alineat, decât înștiințarea autorului că s-a hotărât să nu-și întrebuițeze timpul care-i mai rămâne să trăiască decât spre a căuta să dobândească oarecare cunoștințe asupra naturii, cunoștințe de așa soi încât să poată scoate din ele, pentru folosul medicinei, reguli cu mult mai sigure decât cele folosite până acum. E drept că nu avea să se țină întocmai de cuvânt, adică se va mai ocupa și de alte lucruri decât de cele ce l-ar fi putut duce la progrese în materie de medicină; dar făgăduiala nu era o vorbă aruncată în vânt și sentimentul unei misiuni în ordinea practică a științelor rămânea un ideal scump al acestei minți ce, de la depărtare de trei

veacuri, patronează în chip atât de potrivit lumea noastră progresistă de astăzi.

În același timp, și poate cu mai multă urgență, filozoful se îndrepta de la cercetările sale științifice, dintre 1630 și 1637, către o viziune metafizică a lumii. Se îndrepta către ea, sau, mai bine poate, revenea. Căci ne amintim cum, în 1629, când venise în Olanda, purta cu el gândul mărturisit de a închea un tratat de metafizică, și nu am trecut cu vederea, de asemenea, că *Discursul asupra metodei* înfățișa, într-unul din capitolele sale, ideile metafizice la care pretindea autorul a fi ajuns în urma descoperirii metodei. Nu era o îndatorire deșartă, pentru acest spirit atât de înzestrat în ce privește științele, aceea de a se trudi să-și întemeieze o filozofie. Nici metoda și nici felul său obișnuit de a privi lucrurile sub unghiul generalității lor nu i-ar fi îngăduit să rămână printre științe fără a se ridica la filozofie. Și, de altfel, ce erau încercările sale științifice decât niște „încercări filozofice”, cum le numea autorul singur? Ele nu se justificau, cu toate soluțiile ce aduceau și cu toate aplicațiile lor practice, nu se justificau pe de-a-ntregul dacă nu se lăsau încheigate de o metafizică unificatoare și dătătoare de temeiuri. La o asemenea metafizică autorul, nemulțumit de filozofiile celorlalți, ar fi trebuit să ajungă încă din tinerețe. Dar *Discursul* ne istorisește cum, pus în fața acestei îndatoriri, autorul a înțeles să nu se grăbească, deoarece întreprinderea aceasta era cea mai însemnată și orice prejudecare putea însemna o daună fără de întors. De aceea, exercitându-se cât mai mult în metoda născută și căutând să-și dezbrace mintea de toate părerile greșite, el se hotărâse să aștepte, pentru întemeierea filozofiei sale, timpurile când avea să fie matur.

Iar acum maturitatea sosise.

MEDITAȚIILE MATURITĂȚII

Niciodată nu ai să știi destul de bine ce este al oamenilor și ce este al timpului lor. Adesea, pornind să înțelegi câte o figură a trecutului și privind-o, așa cum crește ea cu mult dincolo de marginile timpului în care s-a ivit, ți se pare că totul îi aparține doar acesteia, iar timpul ei o înțelegea atât de puțin și îi era atât de departe în urmă, încât ar fi s-o nedreptățești dacă ai reaseza-o în el.

Și cu toate acestea foarte cu greu își poate cineva depăși timpul într-atât încât referințele la epoca sa, din sânul căreia pare a se fi desprins, să nu fie neconținut necesare. Ele sunt necesare, la câte un filozof mai mult poate decât la orice alt soi de învățat, deoarece, prin varietatea preocupărilor sale, el este sortit să împrumute mult de la alții, chiar dacă transfigurează, prin viziunea sa, întreg materialul ce gândește, și astfel se face, mai mult decât orișicine, purtătorul de cuvânt al culturii timpului său. Mai mult decât oriunde se regăsesc într-o filozofie anumite tendințe generale dintr-o anumită vreme, anumite ticuri, chiar, dacă se poate vorbi astfel în materie de gândire, ticuri aparținând oamenilor unui moment istoric, iar dacă poți privi uneori asemenea manifestări drept tendințe ale spiritului pus în fața unei categorii de probleme, nu poți trece cu vederea faptul că momentul istoric despre care e vorba își pune în chip stăruitor tocmai problemele ce sunt de întâlnit la filozoful în chestiune. Nu se întâmpla chiar așa cu Descartes? Întrebările sale și nevoia sa de a născoci o metodă mai rodnică decât cele de până atunci făceau din el un reformator al științelor și un înnoitor al filozofiei. Dar el reforma și înnoia într-o lume care foarte des se trudea să facă la fel. Nu era singurul ce constata falimentul filo-

zofiei aristotelice; nu era singurul care să afirme că falsitatea principiilor lui Aristotel reiese foarte bine din aceea că, de secole, de când ele sunt urmate, nu s-a făcut nici un progres datorită lor. Mulți alți cercetători — am amintit-o — căutau o metodă nouă, erau siliți să caute o metodă nouă, iar ceea ce ne pare astăzi la Descartes revoluționar este tocmai produsul nevoii de a revoluționa, nevoie pe care timpul său o resimțea atât de adânc.

La fel cum metoda lui Descartes, oricât de originală părea, nu era totuși, în tendințele ei, decât o încercare conformă tendințelor firești ale timpului său, la fel metafizica maturității sale, atât de nouă sub multe aspecte, mustea încă de tendințele unei epoci de-a lungul căreia scolastica nu înceta să supraviețuiască. Preocupările de a sluji teologia erau încă în gustul timpului, într-o astfel de măsură încât nici un filozof nu li se putea sustrage, dacă nu vroia să întâmpine acuzația de ateism și să riște chiar, în unele cazuri, condamnări din partea autorităților statale de pe atunci. Multă vreme mentalitatea învățatului avea să rămână aceeași; oricât ar fi fost el de adept al ideilor noi și al metodelor noi din științe, oricât și-ar fi ascuțit mintea prin exercițiul matematicilor sau prin apropierea de evidența experienței, nimic nu i se părea totuși mai evident — sau se simțea dator să o afirme, chiar dacă lucrul nu-i părea cu adevărat — decât argumentul rațional prin care se dovedea, să spunem, existența lui Dumnezeu; la sfârșitul veacului al XVII-lea, chiar unul din gânditorii cei mai descătușați de prejudecăți ai timpului și care, presupunând că nu se deprinsese prea mult cu raționamentul matematic, trăise totuși evidența experienței și făcea caz întotdeauna de ea, un asemenea învățat, socotit astăzi de noi empirist și vestitor al pozitivismului modern, nu pregeta să nu găsească ceva mai sigur decât dovada, prin mintea noastră, a existenței lui Dumnezeu. El era englezul John Locke, și „deformațiunea” timpului nu e poate nicăieri mai caracteristică decât în cazul acestui profet al timpurilor noastre. Căci astăzi, de pildă, chiar în cazul când sunt sinceri credincioși, cine dintre învățații luminați de științele pozitive ar mai admite, ca pe o evidență *rațională*, un argument al existenței lui Dumnezeu precum cel al lui Locke, de pildă? Învățatul de astăzi suferă desigur și el

o deformație, dar dacă el nu hotărăște întotdeauna potrivit cu dreapta judecată, nici timpul lui Descartes și al lui Locke nu era mai riguros într-o astfel de privință.

Alături de pornirea aceasta firească de a gândi în conformitate cu timpul său stătea la Descartes o tendință despre care am mai amintit, cea de a nu scrie numai pentru adevăr, ci și pentru a convinge pe cei din jurul său. Filozoful înțelegea să-și răspândească ideile în cercuri cât mai largi, în lumea învățaților deopotrivă ca în lumea celor mai de rând, dar limpezi la minte (chiar printre femei cum spunea, fără înconjururi, el singur), așa încât nu trebuie să mire numeroasele concesii pe care dă impresia că le face gustului filozofic al veacului. De vreme ce preocupările morale erau încă precumpănitoare; de vreme ce chestiunea existenței lui Dumnezeu, de care era strâns legată chestiunea nemuririi sufletului, covârșea în societatea aceea spiritualizată, dacă nu întotdeauna credincioasă, netulburată încă prea adânc de ispitele materialismului, era de la sine înțeles că orice filozofie trebuia să le dea întâietate. Descartes scria pentru a convinge la fel cum făcea descoperiri științifice pentru a putea îmbunătăți traiul oamenilor. Dacă deci, în ce privește ultimele descoperiri, dorea în principiu să vadă împrejurul său cât mai mulți învățați și să se bucure, pentru săvârșirea experiențelor sale, de un cât mai larg sprijin, în ce privește principiile sale speculative, ar fi dorit ca ele să constituie un catehism al oricărei drepte judecăți, înlocuind, dacă e să credem pe unii biografi, însuși catehismul aristotelic.

În sfârșit, o a treia serie de motive ce puteau face pe Descartes să scrie o filozofie asemănătoare, în unele puncte, celor din timpul său, deși, în alte privințe, bogată în vederi originale izvorând din spiritul său atât de sincer înnoitor, se ivea din amestecul, menționat în câteva rânduri, de credință religioasă și teamă față de biserică, amestec ce stăpânea, atât de apăsător uneori, sufletul filozofului nostru. Ni se pare curios astăzi să auzim despre graba pe care o pune el în a arăta diferiților slujitori ai bisericii rodul gândirii sale, precum și în a le cere încuviințarea să dea la iveală o filozofie, pe care o adâncise atât de mult și care nu-și găsea adevărata încuviințare decât în întregul propriei sale

gândiri, metodice și consecvente. Dar spiritul contemporan, care s-a deprins să nu slujească decât adevărul, fără a se îngrijora de soarta pe care ar putea-o avea, în lumina descoperirilor lor, celelalte forme de viață spirituală și în primul rând religia, nu trebuie să uite, atunci când face istorie, că au existat perioade cu idealuri mai complexe decât cele ale noastre și că oameni de valoare și probitatea științifică a unui Descartes puteau foarte bine să creadă că adevărurile, în căutarea cărora ei se trudeau să fie, nu sunt altceva decât căile unei înălțări sufletești și religioase, înălțare pe care unii o și atingeau, dar în afară de știință.

Fapt este că meditațiile de maturitate ale filozofului, acele meditații către care am văzut că îl împingeau deopotrivă vederile sale metodice cât și cerințele științei de a-și găsi adevărata ei întemeiere, nu sunt străine de anumite interese teologice și nu erau sortite, în primul moment, să mulțumească pe altcineva decât pe acei gânditori care creșteau din teologie și nu încetau, de-a lungul vieții lor, să o slujească. Într-adevăr, acestora se și adresează de la început filozoful atunci când, în 1640, are gata manuscrisul metafizicii sale, intitulat *Meditationes de prima philosophia*. De astă dată el scria în limba teologilor, care era limba latină. Puțin mai târziu e adevărat că avea să-și traducă meditațiile, sau avea să îngăduie cuiva să facă traducerea, pe care își lua osteneala s-o revadă singur, în interesul unui public mai puțin învățat. Pentru început, însă, Descartes, care disprețuise atâta vreme părerile altora, găsea că e înțelept să nu disprețuiască părerea teologilor de aceeași confesiune cu el.

Așa se explică faptul că, de îndată ce manuscrisul *Meditațiilor* este încheiat și înainte de a fi dat la tipar, autorul îl trimite, prin intermediul aceluiași bun prieten, Mersenne, sau, când era vorba de teologi catolici din Olanda, prin propria sa trudă, tuturor celor a căror autoritate bisericească i se părea de cuviință s-o câștige de partea sa. Printre primii căruia îi arată lucrarea, știm despre teologul Caterus din Olanda, care și face obiecțiile ce vor sta în fruntea întâmpinărilor aduse noii metafizici. Dar nu păreri izolate ale câte unui teolog îl interesau atât de mult pe Descartes, cât girul pe care i l-ar fi putut da o întreagă facultate teologică, așa cum era de pildă facultatea teologică

din Paris de pe vremea aceea, cu alte cuvinte Sorbona. Prin intermediul unui teolog pe care-l cunoștea, filozoful se grăbește să trimită tratatul său de metafizică înaltului institut de doctori teologici. În așteptarea părerii doctorilor, el se mulțumea cu obiecțiile ce-i veneau prin intermediul lui Mersenne, obiecții la care se grăbea să răspundă și pe care avea să le introducă peste puțin timp în corpul lucrării, la finele ei, însoțite de răspunsurile întinse pe care le socotise necesare. Iar cum Mersenne dădea copii de pe manuscrisul prietenului său în dreapta și în stânga, celor care-i fuseseră recomandați de către filozof și celor cărora găsea el de cuviință să le arate *Meditațiile*, obiecțiile se înmulțiră curând și răspunsurile filozofului luară proporții și ele, astfel încât numărul paginilor lor depăși cu mult, după scurt timp, textul de început al manuscrisului.

Între timp, răspunsul doctorilor și încuviințarea eventuală de a se publica o lucrare de metafizică precum cea a lui Descartes întârziiau și autorul nu înțelegea să-și mai amâne prea mult tipăritul cărții. Trecuse un an cu amânările acestea și lucrarea, sporită mult acum prin obiecțiile și răspunsurile aduse, trebuia dată la iveală pentru ca publicul să nu afle cumva lucruri greșite de la cei cărora le căzuseră în mână copiile. Titlul lucrării era, în întregul lui: *Meditații despre filozofia primă, despre existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului*. Autorul puse pe el: cu încuviințarea doctorilor, deși această încuviințare nu-i sosise defel, nu în orice caz din lipsă de răgaz, de vreme ce atâtea corespondenți îi putuseră trimite obiecțiile lor, unii chiar din străinătate, de la Londra, de pildă. Tipăritul cărții se făcu la Paris sub supravegherea lui Mersenne. Câteva luni după aceea Descartes făcea el însuși să apară o nouă ediție, de astă dată în Olanda, ediție la care adăugase unele obiecții sosite ceva mai târziu, precum și făcuse o ușoară schimbare de titlu. Într-adevăr, prima ediție cuprindea în titlu *existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului*. Cum însă Mersenne îi atrăgea atenția că despre ultima chestiune nu era defel vorba în *Meditații*, autorul, care pusese titlul acela cu gândul, nici vorbă, să atragă mai mult atenția doctorilor asupra volumului său, se hotărî să-l

schimbe mai în conformitate cu cele cuprinse în tratat și să pună: *existența lui Dumnezeu și deosebirea dintre suflet și corp*.

Pentru a înțelege cât mai bine, înainte de a analiza conținutul *Meditațiilor*, ce vroia Descartes de la teologii aceia care întârziu atît de mult să-i dea girul lor stăruitor solicitat, nu putem face altceva decît să studiem cu atenție scrisoarea pe care Descartes o pune în fruntea manuscrisului său. Descartes se înfățișează singur aci drept un om al bisericii și care vrea, împreună cu doctorii prea luminați, să lupte pentru victoria învățurii ei. În acest sens, el, gânditorul liber și care se deprinsese încă din tinerețe să se lepede de orice autoritate, cere teologilor nici mai mult nici mai puțin decît „protecția” lor, pentru a putea da lucrării sale un prestigiu în plus peste cel al adevărurilor cuprinse în ea. El crede — toate acestea ni le spune în scrisoarea sa atît de interesantă pentru cunoașterea omului —, el crede că merită o astfel de protecție, deoarece tratatul său se trudește să dezlege chestiunile cele mai prețioase pentru teologie și filozofie, chestiunea lui Dumnezeu și cea a sufletului. Căci deși, urmează el, pentru „noi, cei credincioși”, nu mai e nevoie de argumentele rațiunii naturale spre a ne încredința de adevărul cel mare al bisericii, cei necredincioși nu se pot lăsa convinși de acest adevăr dacă el nu le este dovedit pe căile rațiunii. Că o asemenea dovadă se poate da, lucrul reiese și din Sfânta Scriptură, care arată că poate fi cunoscut în chip mult mai clar decît alte adevăruri. Și Descartes indică aci câteva locuri din Biblie, care, pe de o parte, erau sortite să-i justifice afirmațiile, pe de altă parte, tindeau să arate că el era un credincios dintre aceia care se bizuie în orice împrejurare pe cuvântul cărții sfinte. Numai că același Descartes avea să profeseze, nu peste multă vreme, păreri nițel deosebite asupra celor cuprinse în Biblie. Într-adevăr, când, la observația sa din cursul *Meditațiilor*, că Dumnezeu nu poate înșela pe oameni, i se arată câteva locuri din Biblie de unde ar reieși că în anumite împrejurări Dumnezeu înșelase cu adevărat pe oameni, atunci filozoful pare puțin plictisit de felul acesta de a argumenta al adversarilor săi și răspunde că Biblia își are limba ei, alcătuită cu imagini de un tip anumit, care să se potrivească felului de a gândi al mulțimii,

fără ca însă ele să constituie articole de credință sau cine știe ce soiuri de adevăruri științifice (*Vie de Descartes*, Adam, 309). — De unde reiese destul de limpede că nițică ipocrizie tot exista în scrisoarea către doctorii Sorbonei, pusă în fruntea manuscrisului *Meditațiilor*.

Dar să continuăm cu analiza scrisorii acesteia. Descartes nu se mulțumește să facă referințe la anumite locuri în Biblie. Câteva rânduri mai jos el își sprijină pornirea sa de filozof, de a justifica tezele mari ale teologiei, pe faptul că însuși soborul de teologi, în Conciliul de la Lateran, a cerut stăruitor filozofilor creștini de a răspunde necredincioșilor și de a desfășura toate puterile spiritului lor spre a răspândi lumina adevărului. Cât de curios sună apelul acesta la autoritate în gura lui Descartes! Câteva rânduri mai jos, apelul se va preciza și mai mult încă, în sensul că filozoful va recunoaște, în argumentele aduse până la el de „atâtea mari personaje“, mai mult adevăr, chiar, decât se recunoaște de obicei. Iar convingerea sa mărturisită este că nu se poate aduce nimic nou, aproape, peste aceste argumente, sarcina sa nefiind decât a le așeza într-o ordine clară, în așa fel încât să fie vădit pentru oricine că sunt demonstrații cât se poate de doveditoare. Abia acum autorul îndrăznește să vorbească nițel și despre persoana sa, spunând că i s-a cerut și lui, de către anumite persoane, să-și spună cuvântul într-o materie atât de însemnată, deoarece lumea îl știa stăpân pe o metodă sortită să dezlege toate greutățile ce s-ar ivi în știință. Și adaugă aci un lucru prețios, dacă filozoful poate fi socotit cu desăvârșire sincer într-un asemenea moment: „Metodă care, e drept, nu este nouă, căci nu se află altceva în ea decât adevărul însuși“. Impresiunea pe care cititorul de azi al lui Descartes o resimte, cum că metoda sa, în principiile ei generale, nu este defel ceva revoluționar, ci răspunde unei porniri firești a oricărei minți bine cumpănite, se găsește astfel confirmată de către însuși autorul într-unul din momentele când orgoliul său obișnuit lasă loc unei modestii poate excesive.

Dar modestia autorului scrisorii către doctori nu este decât provizorie. El revine degrabă la acea încredere în sine, ce face fondul atitudinii sale față de societatea în mijlocul căreia tră-

iește și chiar față de posteritate. El spune, îndată după aceea, că, după felul cum și-a desfășurat argumentele, are toate motivele să creadă că sunt cât se poate de evidente și constituie demonstrații cât se poate de sigure. Ba mai mult chiar, le închipuie de așa soi, încât nu crede ca spiritul omenesc să poată descoperi de acum înainte altele mai bune. Însă, oricât de desăvârșite le-ar crede și oricât și-ar închipui că întrec în evidență chiar demonstrațiile geometricei, autorul nu speră totuși să întâlnească spirite atât de libere de orice prejudecată încât să nu nesocotească aceste argumente, la fel, de altfel, cum se întâmplă și cu unele dovezi matematice, când sunt prea lungi sau prea greu de urmărit. Cu atât mai mult, urmează ei, se poate întâmpla așa ceva în filozofie, cu cât toată lumea crede că aici e vorba de o materie problematică și cei care practică de obicei filozofia năzuiesc mai degrabă să treacă drept isteți decât să se trudească cu aflarea adevărului.

De aceea, încheie scrisoarea, cu toată puterea ce stă în argumentele înfățișate de-a lungul tratatului de metafizică în chestiune, autorul lor nu nădăjduiește să aibă o izbândă prea mare cu ele dacă iluștrii doctori nu binevoiesc să ia sub protegierea lor cartea. Căci încrederea de care se bucura Facultatea de Teologie a Sorbonei este așa de mare, încât, după conciliile bisericești, nici o întocmire lumească n-a mai avut atâta autoritate, nu numai cu privire la credincioși și la credință, dar și cu privire la „omeneasca filozofie“. Așa încât, autorul nu cere doar ca ideile sale să fie luate sub protegierea iluștrului cerc de teologi, dar îi roagă și să corecteze, literalmente să corecteze, aceea ce vor socoti greșit, să adauge lucrurile care lipsesc din tratatul său și să desăvârșască pe cele care nu sunt prea bine puse la punct. — Această dovadă de umilință este fără îndoială cea mai serioasă dată de către Descartes în cursul vieții sale. Ca un gânditor ca el, atât de liber și atât de conștient de propria sa valoare încât, în alte lucrări, să afirme că strănepoții săi încă se vor ocupa cu materia filozofiei sale, ca un astfel de gânditor să vină să ceară unei reuniuni, oricât de doctorale ar fi ea, să-i revizuiască lucrarea — fructul maturității sale —, să-i corecteze părerile și să-i umple lipsurile, așa ceva nu putea fi decât sau

produsul unei ipocrizii fără seamăn, sau expresia unei sincere supuneri față de autoritatea teologală cea mai înaltă, în cazul că nu erau amândouă la un loc. Iar sfârșitul acestei scrisori curioase este că doctorii sunt rugați să dea o dovadă publică de aprobare, în urma căreia toate greșelile și părerile neîntemeiate, care s-au rostit cu privire la chestiunea existenței lui Dumnezeu și a deosebirii sufletului de corp, să fie spulberate. Nimeni, o dată autoritatea Sorbonei intrată în joc, nu se va mai îndoi de astfel de lucruri.

Ce se desprinde, pentru înțelegerea *Meditațiilor*, din această scrisoare ce însoțea manuscrisul său adresat Sorbonei și ce apare și astăzi în fruntea lui, în toate edițiile, chiar cele lipsite de comentariul istoric necesar, ale tratatului de metafizică de la 1641? Trebuie să admitem o dată mai mult că asupra reflecțiilor filozofice de maturitate ale lui Descartes apăsă acel complex de porniri care-l făcea să nu lase *Meditațiilor* sale înfățișarea ce ar fi fost firească pentru un spirit independent și înnoitor. Complexul era cel alcătuit din pornirile amintite mai sus: pornirea inconștientă de a gândi în tiparele timpului său, căreia i se adăuga pornirea de a convinge pe oamenii timpului său, deci nevoia de a vorbi într-un fel și despre o materie care să-i atragă, precum și amestecul acela de teamă și religiozitate al filozofului. Nu ne putem da seama astăzi de măsura în care acest complex de lucruri a schimbat la față *Meditațiile* sale. Fără ele, metafizica lui Descartes, am văzut ce trebuia să însemne: o întemeiere a fizicii sale și, dacă se putea, încă o ilustrare, cea mai nobilă dintre toate, a metodei sale. Ar fi fost ea mult diferită de cea pe care ne-a dat-o în tratatul său filozofic? E de prisos să încercăm a răspunde unei astfel de întrebări, căci atunci poate n-ar mai fi fost vorba de filozofia lui Descartes: o filozofie așa se scrie, cu convingerile, cu metodele, cu pornirile și chiar cu temerile, mai ales, poate, cu temerile celui care o scrie.

Produs al întregului sufletesc cartezian, *Meditațiile* trebuiau totuși să accentueze de la început caracterul permanent al vieții și gândirii lui Descartes, a tot ce poartă pecetea ființei sale; tendința către însingurare. Prima din cele șase *Meditații* (și *Discursul asupra metodei* avea tot șase părți) nu începe altfel de-

cât prin reluarea de către autor a gândului său vechi de a se desface, o dată măcar în viață, de toate părerile greșite pe care le căpătase fie prin atingere cu ceilalți oameni, fie prin exercițiul propriei sale vieți. Trebuia, spune autorul, să înceapă, odată, re-clădirea de la temelii a întregului edificiu al științelor. Iar acum atinsese o vârstă destul de matură pentru a porni această întreprindere, ajutat fiind mai ales de seninătatea de spirit ce-l stăpânea și de traiul singuratic în mijlocul căruia operațiunea de distrugere a părerilor vechi este mai lesnicioasă de făcut decât oriunde. Cum însă e greu să respingi fiecare părere, filozoful se gândi, cu această primă meditație a sa, să nimicească principiile de unde izvorăseră toate cunoștințele sale îndoielnice de până atunci, pentru ca astfel prăbușirea temeliiilor să aducă după sine prăbușirea întregii clădiri ce era de refăcut.

Dar ce principiu susținea toate cunoștințele sale de până atunci? Principiul, răspunde filozoful, că aceea ce socotise adevărat și sigur nu-i venise decât de la simțuri sau prin simțuri. Dar, spune el, mi-am dat seama că uneori simțurile sunt înșelătoare; deci să nu ne încredințăm niciodată cu totul lor. Ceea ce este tulburător în simțuri e faptul că nu-ți poți da seama când e iluzie și când e realitate, deoarece nu poți găsi niciodată un caracter hotărât care să le deosebească. Nu poți găsi mai ales care este deosebirea dintre somn și veghe, și lucrul acesta, o dată luat în seamă, nu întârzie să te uimească. O asemenea observație e sortită să arunce un văl de nesiguranță peste tot ce ni se întâmplă și tot ce întreprindem. Nu cumva și științele noastre, se întreabă autorul, fizica, astronomia, medicina, nu cumva și ele sunt îndoielnice? E adevărat că ele se alcătuiesc de fapt cu elementele unor științe neîndoielnice, precum aritmetica, geometria și alte științe de soiul lor (unde cititorul nu întârzie să-și amintească de cele arătate în *Regulae ad directionem ingenii* și de știința universală de acolo); dar și pictorii care plăsmuiesc, cu imaginația lor, tot soiul de ființe fantastice și de monștri, și ei folosesc elemente din realitate, pe care însă le combină după bunul lor plac. Nu avem dreptul atunci să ne îndoim și de aceste științe compuse, ale noastre?

Nu numai că trebuie să ne îndoim de ele, dacă vroim să înălțăm mai temeinic edificiul cunoștințelor noastre; dar, spune autorul, suntem în drept să ne întrebăm și cu privire la celelalte științe, mai simple și sigure, de tip matematic, dacă și ele nu pot fi puse sub lacătul îndoielii. De unde știm noi că Dumnezeu sau un duh rău, căci Dumnezeu se va dovedi a poseda alte atribute, nu încearcă să ne înșele chiar atunci când săvârșim lucrurile cele mai sigure în aparență? De unde știu că nu mă înșel când adun pe 2 cu 3? Într-un anumit sens, e drept că operațiile și demonstrațiile matematice sunt tot ce poate fi mai sigur pentru știința omenească și, întrucât nu depind de simțuri, au o siguranță mai mare chiar decât cea a realității: și nu spunea Descartes, cu alt prilej, că o demonstrație descoperită de un geometru chiar în vis, încă ar fi cât se poate de valabilă dacă ar răspunde cerințelor firești ale minții? Dar, într-un alt înțeles, mă pot îndoii de toate, căci, însăși știința omenească, în ce are ea mai sigur, poate părea șubredă dacă-ți închipui în spatele nostru un duh rău ce ar face în așa fel încât să ni se pară exact aceea ce nu este așa. Și ce este, în definitiv, exactitatea?

Toate aceste pricini îl silesc pe filozof să pună la îndoială lucrurile pe care le socotise altă dată adevărate și sigure. Nu pentru că de astă dată le-ar socoti, lămurit, neadevărate și nesigure, ci pentru că dorește să pornească de la un sâmbure de siguranță atât de bine întemeiat, încât să poată arunca de aci încolo lumina certitudinii peste tot locul unde-i va călători privirea. A pune la îndoială toate lucrurile este doar o cale pentru a afla temeiul adevărat al siguranței lor. Nu este prin urmare o greșală a te avânta pe această cale și, o dată ce ai făcut aceasta, nu este o greșală de a fi cât mai neîncrezător și de a respinge, în truda aflării unei certitudini indiscutabile, cu desăvârșire tot ce ți-a apărut până acum drept cert. Și poți face lucrul acesta pentru că meditezi. Dacă ai făptui, spune filozoful, nu te-ai putea îndoii de prea multe lucruri, ar trebui să alegi și să pornești la treabă; așa însă, fiindcă e vorba numai de meditație și de cunoaștere, poți zăbovi și deci poți arunca peste tot vâlul îndoielii.

Nu, hotărăște filozoful, nu Dumnezeu, care este izvor al tuturor bunurilor, ci un geniu rău ar putea să-și fi luat sarcina de

a ne trage pe sfoară. Și astfel suntem în drept să punem totul la îndoială, toate lucrurile exterioare, propria noastră ființă, simțurile noastre, judecata noastră. Este greu să te lipsești de încrederea în toate acestea, încredere ce face însuși temeiul vieții noastre sufletești. Este greu să suspenzi, fie chiar pentru un simplu moment, judecata, după cum nu poți decât cu mare trudă să nu dai crezare simțurilor în neîncetată activitate. O anumită lene, spune filozoful, simțământul obișnuinței te împinge pe nesimțite îndărăt la viața de toate zilele. Și aci Descartes are comparația aceea frumoasă cu sclavul, care visează că trăiește în deplină libertate și deodată își dă seama, între somn și veghe, că libertatea sa nu e decât un vis, dar nu vroiește să se deștepte, spre a nu-și tulbura visul, și se lasă înșelat mai departe de amăgirile fericite ale somnului. Tot așa recădem și noi, pe nesimțite, în păreri acelea vechi, plăcute, fiindcă sunt gata elaborate și fiindcă ne învăluiesc ele singure în plasa lor; iar clipa deșteptării o amânăm pe cât putem mai mult, de teamă ca o dată treziți la viața adevărului să nu ne aștepte, întocmai ca pe sclav, o trudă grea, truda de a lumina, cu puterea minții noastre acum singure, toată întunecimea răscolită.

Să ne oprim nițel la capătul acestei meditații, nu numai adânc gândită, ci și plină de noblețe în felul cum este scrisă. Autorul este la începutul meditațiilor sale și își ia primele măsuri pentru a se asigura că va gândi drept și, totdeodată, că va gândi asupra unor lucruri ce, trecute fiind prin filtrul îndoielii, sunt prin ele însele garanția că se poate gândi drept. Care sunt aceste măsuri? Sunt, ca și cum autorul nu s-ar fi lepădat până acum de destule lucruri, sunt noi măsuri de a se dezbăra de un avut, care nu e comoară adevărată întotdeauna. Ca și cum până acum nu s-ar fi însingurat destul, filozoful adaugă o nouă treaptă singurătății sale, ultima ce mai avea de urcat până la singurătatea desăvârșită. Am văzut rând pe rând aceste trepte ale singurătății lui Descartes. Ele sunt: izolarea de oameni; părăsirea părerilor lor; părăsirea propriilor sale păreri; iar acum vine părăsirea a tot, *îndoiala*. Câți nu s-ar teme să facă doar primul pas, izolarea de oameni? Câți au tăria să se lipsească de oameni, să nu trăiască prin aceștia și pentru ei, așa cum trăiește mai toată lumea? Izo-

larea de oameni, câștigarea unei singurătăți, exterioare chiar, este încă semnul unei puteri — când nu e semnul unei slăbiciuni — ce nu e dată decât câtorva aleși. Dar câtor oameni le este dată puterea cealaltă, de a nu-și părăsi numai semenii lor, ci de a părăsi chiar părerile acestora? Să pleci de lângă oameni, pentru scurt sau pentru mult timp, este totuși o măsură care nu reprezintă deseori decât despărțirea fizică de ei. Căci mulți dintre cei plecați păstrează acolo în retragere gândul celor pe care i-au părăsit, așa cum se spune că Cezar păstra neconținut, pe când se afla în Gallia, gândul la Roma pe care o părăsise. Ce zice Roma? se întreabă adesea cei plecați, nu numai în sensul că vor să-și vadă imaginea lor în mințile celor pe care i-au părăsit, ci și în sensul că vor să păstreze în propria lor minte imaginea acestora. Să pleci dintre oameni este greu; dar cu cât mai greu nu este să te desparți și de părerile lor, de gândurile lor, de cărțile lor, de autoritatea lor, de toată hrana pe care o poți afla la ei și de toată acea asistență, care uneori este simplă mângâiere de la suflet la suflet, iar alteori reprezintă autoritatea unei inteligențe față de alta mai slabă decât ea. Iar dacă ai pășit peste această treaptă, rămâi singur cu propriile tale gânduri. — Dar acestea nu pot fi și ele depășite? se întreabă filozoful nostru. Și el le-a depășit de mult și pe ele, încă de pe vremea tinereții povestite în *Discursul asupra metodei*, unde arată cum noi înșine nu suntem, în ceea ce ni se pare că avem mai personal, decât un amestec de păreri, născute sub cine știe ce zodie, și cu atât mai primejdioase cu cât ne stăpânesc mai mult, dându-ne deci tot atât de mult impresiunea că sunt ale noastre. Ce-ți mai rămâne dacă te lepezi de tine însuși și nu mai vrei să ții seamă de tot ce ți-a fost constitutiv până acum? Mai suntem noi, cei care gândim acum, de vreme ce am părăsit toate gândirile noastre de până acum? Bune sau rele, nu erau ele ființa noastră însăși? Atunci ființa noastră însăși trebuie părăsită în ceea ce e îndoielnic în ea, pentru a se putea regăsi, după aceea, împlătinată, dar mai sigură de sine. — Aci unde treptele oricărei singurătăți iau sfârșit, cele ale singurătății lui Descartes mai numără una. El nu se mulțumea să părăsească tot ce era al altora și tot ce era al său; el se întreabă ce mai rămâne după aceea, iar dacă a mai rămas ceva, atunci

îndoiala cu privire la tot ce e cunoștință omenească va intra deschis în joc, pentru a nu lăsa nimic minții care o gândește, decât faptul că gândește această îndoială. Părăsirea metodică a tot, părăsirea provizorie chiar a științelor de tip matematic, în care Descartes credea mai mult decât în orice știință omenească, înseamnă ultimul pas pe care-l putea el face pentru a sfârși cu lumea — a altora și a sa — de unde pornea, ajungând la începutul de lume către care năzuise de atâta vreme.

Acum, cu a doua meditație, Descartes încearcă să se întoarcă, spre a regăsi, treaptă cu treaptă, tot ceea ce părăsise. Se va regăsi întâi pe sine, dar stăpân acum pe un sâmbure de siguranță și adevăr; va reîntâlni apoi părerile altor minți, dar numai în ceea ce e întemeiat în ele; și va reintra până la urmă în societatea oamenilor, în societatea acelor oameni însă care cred, așa cum crede el, în adevărurile spiritului, care sunt dispuși, pe de o parte, să acorde religiei atât cât acordă el și, pe de altă parte, să creadă în știință cu sinceritatea cu care crede el.

Dar întorsul era greu și lung. Meditația dintâi, spune acum autorul, îl făcuse să piardă pământul de sub picioare și se simțea ca și cum căzuse în ape adânci, al căror fund nu știa să-l atingă și prin valurile cărora nu știa să-și croiască un drum. Îi trebuia un punct de certitudine în oceanul acela de îndoială, așa cum lui Arhimede — comparația e a sa — îi ajungea un singur punct de reazem spre a mișca întreg pământul. Și în mijlocul întunecimii aceleia imense o licărire apărea: era conștiința că, oricât s-ar fi îndoit de toate și oricât s-ar fi încredințat că nimic nu rezista îndoielii sale, un lucru totuși rămânea, anume că el, cel care se îndoie, era. Dacă cineva din spatele său îl înșela, el, cel înșelat, ființa încă, de vreme ce era înșelat. Și oricât de serios l-ar fi înșelat acesta, el nu-l putea desființa, ci dimpotrivă îl încredința și mai mult de faptul că este. — Dar în ce fel era? Drept ce trebuia să se ia, de vreme ce se îndoie și de ceea ce era al său, de simțămintele și părerile sale? Se îndoie de toate cu privire la sine, însă acum îi apărea limpede faptul că nu se putuse îndoii de ceva: de împrejurarea că gândea. Atunci a exista nu însemna a exista cu corp, cu simțuri, cu păreri, dar însemna a exista cu ceea ce era gândirea sa. El, subiectul acela al tuturor îndoielilor,

nu este altceva decât un lucru care gândește. Un spirit, un intelect. Până acum nu știuse bine ce este aceea spirit, ce este acela intelect. Acum își dădea seama de toată bogăția cuvântului, de tot ce-i rămăsese tăinuit în el. — Dar își dădea el chiar atât de bine [seama] cum i se părea în entuziasmul primului moment? Era spirit, era un lucru care gândește, foarte bine. Era un subiect care se îndoia, care concepea, afirma, tăgăduia, vroia, simțea — fie că credea sau nu în toate acestea. Însă sunt acestea, care la un loc constituie activitatea spiritului nostru, sunt ele tot ce e mai lesne de cunoscut și tot ce, o dată cunoscut, este mai sigur decât alte cunoștințe?

Spre a se încredința de aceasta, autorul se întoarce un moment la lumea exterioară, care adesea pare mai lesne de cunoscut și mai evidentă decât lumea spiritului, spre a vedea dacă nu cumva se înșelase el părăsind-o. Să luăm un obiect al lumii din afară, de pildă să luăm o bucată de ceară. Ea are un miros, un gust, o anumită culoare, o formă și o mărime; este solidă, rece, și dacă o lovești cu ceva, scoate chiar un soi de sunet. Iată o serie întreagă de caractere ce ți se par că alcătuiesc firea adevărată a cerii. Și cu toate acestea, dacă o apropii de foc, bagi de seamă îndată cum toate însușirile se pierd, cum ceara se topește, își pierde soliditatea, forma, mărimea și chiar mirosul. Este tot ceară, negreșit. Dar ce înțeles are afirmația noastră cum că e tot ceară? Nu poate avea decât un singur înțeles, de vreme ce toate aceste însușiri sunt nesigure: înțelesul că ceara este pentru noi aceea ce ni se înfățișează doar printr-o privire a spiritului nostru. Că spiritul nostru se poate înșela, aruncând priviri asupra unor lucruri ce nu sunt întotdeauna ceea ce crede el? Dar atunci lucrul asupra căruia spiritul se ațintește nu face altceva decât să confirme însăși existența spiritului. Căci întocmai ca mai sus, fie că se înșală sau nu, spiritul este, de vreme ce *el* aruncă lumină asupra lucrurilor. Iar încheierea acestei meditații este că, atunci când îți întorci privirea în afară, către lucruri, ele tot înăuntru te îndreaptă, către spirit, a cărui cunoaștere trebuie neapărat să le preceadă, fiind de altfel și cea mai lesnicioasă cunoaștere dintre toate.

O dată stăpân pe această descoperire, înfățișată prin cea de a doua meditație, că nimic nu este mai simplu și mai sigur decât însuși spiritul, ale cărui moduri de a simți și gândi pot fi îndoielnice, fără ca totuși el să înceteze prin aceasta *de a fi*, filozoful se simte în stăpânirea unui adevăr, care, oricât de redus ar fi, poate constitui un punct de plecare pentru regăsirea lumii. În spiritul acesta, conștient deocamdată numai de faptul că există, sunt anumite idei, anumite gânduri despre originea cărora trebuie să dăm socoteală. Unele ne par că sunt născute cu propriul nostru spirit; altele par a veni din afară și o a treia categorie sunt cele născocite chiar de noi. Fără a hotărî nimic deocamdată asupra acestora, autorul poate enunța un principiu care să li se aplice și lor: principiul, cât se poate de evident, prin „lumina firească“ a minții, cum că într-un efect nu poate fi mai multă realitate și desăvârșire decât este în cauza sa. Căci de unde, altfel, și-ar putea trage efectul caracterele sale de perfecțiune! Prin urmare, aplicând principiul acesta la cazul spiritului nostru, ne putem lesne încredința că, dacă există în el anumite gânduri de o desăvârșire și realitate ce depășesc fără greș puterea de plăsmuire a minții noastre, atunci e de la sine înțeles că nu putem fi noi cauza pentru care le găsim în noi înșine. Ideile, spune autorul, sunt în spiritul nostru ca acele imagini, ce pot lesne decădea din perfecțiunea lucrurilor ce ne-au dat o astfel de imagine, dar care nu pot să conțină mai multă desăvârșire decât lucrurile înseși. — Iar spiritul omenesc are cu adevărat în cuprinsul său o idee ce nu poate veni în nici un caz de la noi. Este ideea unui Dumnezeu care, prin desăvârșirea lui, să depășească cercul puterii noastre de plăsmuire. În ce privește „ideile“ altor ființe sau lucruri, de pildă ideile oamenilor, animalelor, ale corpurilor sau chiar ale îngerilor, noi ni le putem lesne făuri în mintea noastră, prin amestecul sau compunerea ideilor ce le avem despre lucrurile corporale și, în cazul îngerilor, prin amestecul, spune autorul, al ideii de divinitate cu celelalte idei. În mintea noastră există câteva noțiuni clare și distincte cu privire la mărime, întindere, formă, dimensiune, noțiuni cu ajutorul cărora putem da socoteală de existența corpurilor, adăugându-le cel mult noțiunile de durată și de timp, încă prezente în noi. Iar

dacă vroim să dăm socoteală de existența ființelor, noi înșine suntem ființe și deci putem ști ce este o ființă, după cum putem ști ce e o substanță, noi înșine fiind, spune autorul, substanțe. Numai ideea de Dumnezeu este de așa natură încât nu ne-o putem închipui în nici un fel ca ivindu-se în mintea noastră, dacă nu cumva a fost sădită acolo de către ființa perfectă însăși. De unde reiese cât se poate de limpede că, de vreme ce noi *suntem* și de vreme ce întâlnim în spiritul nostru ideea de Dumnezeu, acesta trebuie cu necesitate să existe și el. Ba acum, o dată ce existența lui este determinată, ne putem da lesne seama că nu am înțelege altfel cum se face că există spiritul nostru — primul lucru sigur pe care l-am întâlnit — și cum se face că noi înșine continuăm neîncetat să existăm, dacă la originea ființei noastre nu ar sta același Dumnezeu creator ce ne sprijină în fiecare clipă a duratei noastre. Prin urmare, Dumnezeu există cel puțin tot cu atâta siguranță cu cât spunem că există și spiritul nostru, iar el este ființa aceea desăvârșită, care în nici un caz nu ne poate înșela, ci a sădit în noi semințele adevărului și ale luminii.

Nu vom urmări în amănunte, până la capăt, *Meditațiile* lui Descartes, ce este acum în stăpânirea unor bunuri sigure. I-a fost mai greu să ajungă până aci, la determinarea unor principii statornice, valabile pentru orice metafizică viitoare — nădăjduiește autorul — decât să progreseze de aci înainte spre cunoașterea lucrurilor și întemeierea științei. De la contemplarea Dumnezeului adevărat, se deschide îndată o cale către aceasta, și abia dacă mai e nevoie să ne întrebăm cine introduce greșeala în cunoștințele spiritului nostru, de vreme ce Dumnezeu nu poate fi înșelător. Meditația a patra va răspunde la întrebarea aceasta, arătând că spiritul greșeste din propria sa slăbiciune sau, și mai bine, din folosul greșit pe care-l face cu două dintre facultățile sale, cu voința, care e nesfârșit de întinsă, și intelectul, care e restrâns. Atunci când nu știm să ne mărginim voința de a cunoaște la acel câmp de lucruri unde intelectul poate avea cunoștințe clare și distincte, acolo unde cunoașterea dată de intelect nu precede hotărârea voinței noastre, de acolo izvorăsc toate greșelile spiritului. Pentru a cunoaște adevărul nu trebuie să ne oprim atenția decât asupra lucrurilor pe care le concepem în chip de-

săvârșit, putând să le deosebim și să le desprindem de cele încălțate și obscure. — Meditațiile ce urmează arată că astfel de cunoștințe clare și distincte sunt cele de întindere, adică de lungime, lățime și adâncime, proprietățile numerelor, ale figurilor și ale mișcării, precum și alte asemenea cunoștințe de tip matematic. Ideile pe care le căpătăm prin ele despre lucruri sunt, acum, adevărate, căci Dumnezeu însuși este chezaș de adevărul lor. De certitudinea existenței sale depinde în chip necesar certitudinea altor lucruri, și datorită primei putem atinge nesfârșit de numeroase cu privire la cele din urmă. De unde putem reveni, cu încredere sporită, la cercetarea lumii exterioare; putem stabili că, spre deosebire de spirit, a cărui esență e de a gândi și de a nu fi în nici un chip întins, esența corpurilor e de a fi întinsă; putem determina deosebirea între sufletul și corpul omenesc și regăsim astfel ființa omenească întreagă, cu trup, nu numai cu spirit, precum și lumea din afară întreagă, cu realitățile ei fizice, nu numai cu înțelesurile ei morale.

Considerând *Meditațiile* în întregul lor, s-a făcut de către unii comentatori observația interesantă că ele încep prin punerea la îndoială a existenței lucrurilor materiale, pentru a se încheia prin stabilirea din nou, și de astă dată mai sigură, a existenței unor astfel de lucruri. Metafizica lui Descartes nu ar avea prin urmare în vedere decât întemeierea fizicii sale, iar dezvoltările cu un caracter teologic, ce se întâlnesc în mijlocul *Meditațiilor*, nu ținesc, atunci când nu sunt concesii la gustul pentru problemele religioase al timpului său, decât să dea o bază filozofică cercetărilor sale științifice, dintre care o parte fuseseră publicate în 1637, dar cea mai delicată parte rămânea și avea să fie publicată mai târziu, în cuprinsul unei noi lucrări, intitulată *Principii de filozofie*.

Nu începe îndoială că Descartes își slujea, prin metafizica sa, fizica, ce nu îndrăznise încă să înfățișeze pe de-a-ntregul. Dar el își slujea în egală măsură metoda sa, după cum slujea gândul său de întotdeauna: acela de a reforma științele, reformând în prealabil filozofia. Ar fi de aceea mai chibzuit să spunem că, în ciuda discuțiilor teologice pe care le întreprindea uneori și cu toată supușenia pe care o arătase față de doctorii Sorbonei când

își dăduse la iveală *Meditațiile*, Descartes rămânea același slujitor al idealului său de tinerețe, pe aceleași căi ce folosise încă de la început. Căci dacă lecția metodei lui Descartes ni s-a părut a fi aceea că spiritul trebuie să se întoarcă în orice împrejurare la sine, spre a-și reîmprospăta puterile și cântări din nou voința, la fel se întâmplă cu metafizica sa de atunci. Metoda tinereții sale nu era universal valabilă; dar, în pornirea ei către subiect, se manifesta o îndrumare demnă de reținut, îndrumare mai caracteristică decât orice altă trăsătură a filozofiei carteziene. Metafizica maturității lui Descartes este rodul aceleiași îndrumări. Ca și metoda, ea poate să nu convingă întotdeauna și poate să nu inspire întotdeauna. Dar ea are meritul de a fi dus pe Descartes mai departe chiar decât metoda, în însăși inima singurătății sale. Iar dacă filozofia concepută de el, metodă și metafizică, nu ne mai interesează pentru noi înșine, astăzi, singurătatea lui Descartes nu poate înceta să ne intereseze, căci este cea de totdeauna a omului în fața problemelor adevărate ce i se pun.

CELELALTE OPERE. SFÂRȘIT DE VIAȚĂ

Când compari ce a fost, în toată bogăția ei, o filozofie și ce a rămas din ea, ești surprins să constăți cât de mult material a fost dat uitării, chiar în cazurile fericite când e vorba de autori ce se citesc încă. Cele câteva lucrări pe care le mai citim astăzi din Descartes sunt puțin lucru, din punct de vedere cantitativ, pe lângă cele pe care aproape niciodată nu le luăm în considerație. Nu numai toate lucrările sale științifice, sau aproape toate, nu ne mai interesează, dar nici unele discuții filozofice nu mai sunt întotdeauna pe gustul nostru. Și cât erau ele pe gustul lui Descartes se poate vedea din numărul mare de scrisori ce s-a păstrat, unde se întâlnesc de asemenea foarte numeroase considerații științifice și nu întotdeauna considerații filozofice din acelea ce ni s-ar părea potrivite cu imaginea pe care ne-am făcut-o despre Descartes. Căci, extrăgând dintr-o filozofie ceea ce ni se pare că e demn să supraviețuiască și privind-o numai sub un unghi, ne facem o imagine foarte sugestivă despre câte un filozof, nu însă în același timp una exactă.

A privi filozofia lui Descartes ca o revenire la conștiință, fie în materie de metodă, fie în materie de metafizică — așa cum am încercat mai sus — este desigur un fel îndreptățit și nici vorbă că nu deosebit de original, în care poate fi ea privită. Însă făcând astfel suntem în primejdia să pierdem din vedere tot ce nu confirmă de-a dreptul felul nostru de a vedea istoricește sistemul în chestiune, pe care îl sărăcim, silit, de multe din aspectele sale. Întreaga activitate științifică desfășurată de autorul nostru, activitate pe care, după cum am arătat, el o socotea tot de natură filozofică, deoarece era sortită să confirme principiile filozofiei sale, a trebuit să fie lăsată la o parte, cum au fost tre-

cute cu vederea unele din aspectele — puține e adevărat — prea teologice ale metafizicii sale. Ceea ce l-ar supăra cu deosebire pe un filozof, dacă ar ști de felul parțial în care este privit de posteritate, e faptul că toate lucrurile acelea lăsate deoparte sunt, în cele mai multe cazuri, tocmai adevărurile sale. Adevărul religios al filozofiei sale, la care Descartes nu ținea probabil mai puțin decât la exactitatea științifică a spuselor sale, iată o materie pe care el cu greu s-ar fi hotărât să o nesocotească. Ce mai rămâne dintr-o filozofie, s-ar întreba autorul ei, dacă dai la o parte toate adevărurile pe care le-ai atins datorită ei? Rămân *sensurile ei*, răspunde cercetătorul de azi. Iar filozoful, care s-a trudit să caute și să afle adevăruri, de al căror sens istoric, filozofic și cultural (în cadrul unei culturi, adică) el nu e întotdeauna conștient, nu prea ar înțelege felul acesta de a vorbi.

Ceea ce e curios e că, admitând chiar atâta luciditate la un filozof încât să-și dea seama că anumite sensuri mari ale concepției sale rămân, el încă nu ar avea altceva de făcut decât să caute aflarea unor adevăruri trecătoare, în conformitate cu niște sensuri care s-ar putea să fie permanente. Căci fără acele adevăruri care să ilustreze sensurile și să le dea viață, acestea nu s-ar putea impune și nu ar avea nici o expresivitate, spre a se înscrie în istorie și a rămâne acolo. Ca și alți filozofi, ca toți filozofii, Descartes nu putea face altceva decât să-și închipuie că descoperă adevăruri. Fără toată metafizica sa, cu scăderi, cu teologie, așa cum este ea, precum și fără toată acea învățătură științifică, cu soluții pretențioase, cu principii ce se afirmau universal valabile, într-un cuvânt cu adevăruri rostite cu deplină sentențiozitate, filozofia sa, redusă la ceea ce ne apare astăzi, nu ar fi avut totuși contur, nu ar fi avut culoare și în nici un caz nu s-ar fi impus contemporanilor săi, care, combătând-o, susținând-o, prelungindu-i viața, au știut să o ridice din anonim și să ne-o transmită, așa cum o avem astăzi, nouă.

Dintre aceste adevăruri cu privire la care filozoful făcea atâta caz, am văzut că partea cea mai mare erau cuprinse în *Tratatul asupra lumii*, sau, cu un alt titlu, *Tratatul asupra luminii*, pe care îl redactase aproape în întregime prin anul 1632 și din care nu dăduse la iveală până acum decât fragmentele tipărite îm-

preună cu *Discursul asupra metodei*. Publicarea vederilor sale științifice în întregul lor se impunea autorului nostru cu atât mai mult, cu cât acum, după ce-și scrisese *Meditațiile*, se afla în posesia unor principii filozofice, pe care vederile sale științifice să se poată sprijini. Răuvoitorii începeau chiar să spună că el se teme să-și dea toată învățătura la iveală, deoarece avea să sufere dezaprobarea fățișă a cercurilor catolice de la Roma sau din propria sa țară. De aceea, curând după publicarea *Meditațiilor*, Descartes se grăbi să pună la punct noul său manuscris, intitulat *Principia philosophiae*. Din pricina, însă, a obiecțiilor numeroase ce i se aduceau în legătură cu *Meditațiile* sale, obiecții la care ținea cu tot dinadinsul să răspundă, redactarea *Principiilor* trebui să sufere câteva amânări. Abia în 1644 pot ele să iasă de sub tipar, având ca titlu întreg: *Renati Des Cartes principia philosophiae*. Lucrarea era scrisă în limba latină, deoarece vroia să se adreseze lumii învățate. E adevărat că în 1637 același autor publicase tot o serie de încercări științifice, într-o limbă vulgară însă, limba franceză. Trecuseră câțiva ani de atunci și autorul doritor, pe de o parte, să nu supere cu nimic biserica, ba chiar dacă se poate să capete cuvântul ei de aprobare, și, pe de altă parte, prins în tot soiul de polemici cu oamenii de știință ai timpului, se hotărâra de astă dată, după cum făcuse de altfel și în cazul *Meditațiilor*, să vorbească limba teologilor și limba învățaților, acea limbă latină pe care o știa și el la fel de bine cu toată lumea.

Într-o scrisoare către un prieten, autorul arată că, în cuprinsul noii sale lucrări, a intrat întreg *Tratatul asupra lumii*, pe care atâta vreme nu se hotărâse să-l publice. Poate înfățișarea pe care o lua acum filozofia sa științifică era mai potrivită decât altă dată, căci ordinea materiilor era mai bine chibzuită — pentru a nu mai vorbi de faptul că autorul își putuse îmbogăți cunoștințele științifice între timp —, iar totul era precedat de o introducere filozofică sortită să arate care e cadrul de discuție al tuturor principiilor sale. Ca și cum aceasta nu ar fi fost de ajuns, la traducerea franceză pe care în 1647, adică trei ani după apariția *Principiilor*, o face din ele părintele Picot, un prieten al filozofului, acesta din urmă adaugă o scrisoare introductivă, unde înfățișează încă o dată normele filozofiei sale și arată care e superioritatea

ei față de filozofia cea veche — adăugând în același timp câteva observații, care nu pot fi decât ale sale, de vreme ce traducătorul nu le găsea în textul latin. În scrisoarea prefată, prețioasă pentru precizarea ideilor lui Descartes, deși în definitiv nu aduce prea multe lucruri noi peste cele știute până acum, se găsește celebra comparație a filozofiei cu un arbore ale cărui rădăcini sunt metafizica, trunchiul fiind fizica, iar ramurile, celelalte științe, grupate mai ales în jurul a trei dintre ele: medicina, mecanica și morală. Comparația e de natură să arate, pe de o parte, cât de cuprinzătoare era ideea filozofiei în gândirea lui Descartes, pe de altă parte, câtă însemnătate acorda el unora dintre științe, fizicii de pildă, pe care o considera trunchiul din care se desprind toate celelalte, sau medicinei, una din ramurile principale, după părerea sa. În sfârșit, în aceeași prefată, este reluat gândul vechi al filozofului cum că orișice minte poate să dezlege tainele lumii. Am băgat de seamă, scrie filozoful, cercetând firea mai multor spirite, că nici unele nu sunt atât de greoaie încât să nu poată dobândi cele mai înalte cunoștințe, în cazul că sunt îndrumate cum trebuie. Și cui revenea sarcina de a îndruma cum trebuie mințile oamenilor? Nici vorbă că metodei, al cărei gând nu părăsea defel pe Descartes.

Așa cum se înfățișau *Principiile*, nu lăsau să se vadă prea limpede punctele din învățătura autorului ce ar fi putut supăra cercurile teologice. Totuși, spre a fi mai sigur că așa ceva n-avea să se întâmple, Descartes se gândește să se adreseze, pentru aprobarea într-un fel sau altul a ideilor sale, chiar cercurilor catolice din Roma. Dar trebui să renunțe la planurile sale și să asiste, cu mâhnire și oarecare teamă, la felul cum îi era atacată, de către unii iezuiți, lucrarea sa, puțin timp după apariția ei. Nu bănuia, negreșit, că atacurile pe care le dădeau împotriva filozofiei sale contemporanii nu erau nimic pe lângă atacurile ce aveau să i se aducă după moartea sa, când învățătura, pe care se trudise atât de mult să o înfățișeze cât mai în conformitate cu vederile bisericii, trebuia totuși să îndure punerea la index.

În ce privește cuprinsul *Principiilor de filozofie*, o simplă înșiruire a părților din care se alcătuiesc poate da socoteală de ele. Lucrarea începe prin enumerarea unor „principii ale cu-

noașterii“, a căror sarcină este, după cum am arătat, să întemeieze cercetarea științifică și să o facă posibilă. Vom întâlni acolo toate ideile generale de reformă cu care apropierea de filozofia carteziană ne-a deprins, așa încât un studiu special asupra introducerii nu pare indispensabil. Ea este făcută mai ales cu gândul să slujească părților ce vin și care sunt, în ordine: Principii ale lucrurilor materiale, Cerul, Pământul, Plantele și Animalele, în sfârșit, Omul. Sau, mai degrabă, ceea ce enunțăm noi aci este planul de început al *Principiilor*; în fapt ele nu se întind decât până la partea despre Plante și Animale, aceasta, dimpreună cu partea despre Om, neputând fi dusă la capăt din lipsă, spune autorul, de experiențe. După moartea sa, prietenii aveau să publice totuși un *Tratat al omului*, al cărui loc nici vorbă că ar fi fost în cadrul *Principiilor* sale de filozofie.

Principiile, venind scurtă vreme după publicarea *Meditațiilor* și arătând, dacă mai era nevoie de așa ceva, că autorul era în egală măsură un savant precum era un metafizician de întâia mână, aveau fără îndoială să statornicească renumele lui Descartes. Nu se știe prea bine în ce înțeles trebuie luată gluma pe care o făcea tatăl său în 1637, pare-se, după lucrarea ce apăruse atunci, gluma că fiul său nu era bun decât să fie legat în piele de vițel. În orice caz filozoful se bucura de pe atunci, în lumea compatrioților săi, de o faimă care l-ar fi putut răsplăti din plin de neînțelegerea celor din propria sa familie. El nu era totuși indispus pe aceștia și suferise destul de sincer în 1640, când își pierduse tatăl. Nu se întorsese însă nici măcar atunci în țară, căci nu fusese înștiințat la timp, și abia acum, când *Principiile de filozofie* apăruseră sau erau pe punctul să apară, revine el pentru o scurtă călătorie în Franța. Prezența sa în sânul familiei, întâlnirea unor învățați dușmani, prieteni, sau chiar discipoli; împăcarea, dacă putea fi vorba de împăcare la acest bun catolic, cu iezuiții cu care intrase mai înainte în polemică, toate acestea ne interesează mult mai puțin, astăzi, decât întâlnirea — pentru Descartes, în schimb, era mai puțin însemnată — dintre el și tânărul învățat Blaise Pascal.

De fapt, întâlnirea dintre cele două mari spirite ale veacului al XVII-lea nu avu loc cu prilejul acestei călătorii, ci cu prilejul

unei a doua, întreprinsă în Franța de autor prin 1647. Întâlnirea are loc în două rânduri succesiv, în zilele de 23 și 24 septembrie, la locuința lui Pascal, care este bolnav. A doua zi, chiar, se pare că Descartes nu s-a dus decât spre a face o vizită medicală, el, învățatul care, deși nu era medic de profesie, se trudea totuși și aflase poate mai multe în această materie decât un adevărat medic al timpului său. Întrevederile au fost relatate de Jacqueline, sora lui Pascal, și e interesant de notat, cum fac toți biografi, că acesta nu atinsese nici vârsta de 25 de ani, în timp ce Descartes avea 50 trecuți și era un învățat cu renume. În închipuirea oricărui cercetător al filozofiei, o astfel de întâlnire ar fi trebuit să însemne prilejul unei dezbateri hotărâtoare pentru cugetarea omenească. Lucrurile însă s-au întâmplat nițel altfel, mai mediocru de cum suntem ispitiți să ne închipuim. Atât Descartes cât și Pascal se socoteau în egală măsură oameni de știință cum se socoteau filozofi, sau se socoteau oameni de știință tocmai pentru că știau că sunt filozofi, așa încât, în loc să discute despre reforma filozofiei, despre metodă, despre mărirea și micimea spiritului omenesc, ei discută despre mașina aritmetică, asupra vidului sau asupra materiei subtile. Filozofii sunt mai puțin filozofi decât i-am vroi noi, după cum adesea au multe din scăderile noastre omenești. De pildă, Descartes se va supăra, mai târziu, pe tânărul său confrate de faptul că, referind despre marea experiență făcută pe Puy-de-Dome, experiență ce dovedea că presiunea aerului scade cu cât înălțimea crește, nu va aminti de împrejurarea că, într-una chiar din convorbirile despre care pomenim, el, Descartes, ar fi dat lui Pascal sugestia de a întreprinde o astfel de experiență.

Între timp, renumele lui Descartes crescuse într-atât încât până și cei din Franța [începură] să se gândească la situația compatriotului lor exilat. Filozoful, întors la el, fu chemat din Olanda spre a putea face formalitățile de intrare în posesia unui brevet de pensiune din partea regelui, adică sub sugestia vreunuia dintre miniștrii săi. Pensia îi era acordată nu numai pentru meritele sale filozofice, pare-se, dar și pentru a-l ajuta să-și ducă mai departe experiențele. Filozoful părea chiar că are de gând să se întoarcă definitiv în propria sa țară, de astă dată. Dar ajuns acolo

își dădu seama că, în ciuda atenției de care era înconjurat, era privit, după cum o spune singur, mai mult ca un simplu animal rar, un elefant sau așa ceva, decât ca un compatriot bun de folosit. De altfel, nici stările politice nu erau dintre cele mai potolite, așa încât socoti că era mai bine să se întoarcă la el în Olanda. Nu se știe dacă și câți ani a primit efectiv pensia acordată. Se știe în schimb că refuzase oferta unui nobil de a veni să stea la el la țară, unde îi servea și un venit destul de ridicat, după cum refuză acum niște bani ce i se trimiseră în Olanda pentru experiențele sale. El se mulțumi să stea singur și neajutat, în localitatea Egmond, unde, când nu răspundea diferitelor chestiuni ridicate de adversari sau de corespondenții care îi puteau fi și prieteni doritori de a se lumina, se îndeletnicea, în anul 1648, când ne aflăm, cu disecții cât mai multe, spre a-și putea duce la capăt ultimele părți din *Principiile sale de filozofie*. Își va fi făcut el inimă rea pentru unele adversități, după cum își făcuse cu câțiva ani mai înainte în polemica sa cu un învățat din Olanda, Gisbert Voet, împotriva căruia scrisese chiar o întreagă lucrare; în genere, însă, el trebuie să se fi simțit mulțumit, în anii aceștia, când putea trăi așa cum îi plăcea, știindu-se totdeauna admirat de o întreagă lume, nu lipsit de dușmani, nici vorbă, dar nici sărac în discipoli.

Printre admiratorii cei mari din această perioadă ai filozofului trebuie, fără îndoială, numărată principesa Elisabeth, corespondenta lui Descartes căreia îi trimite el multe din scrisorile sale cele mai de preț. *Principiile de filozofie*, de altfel, lucrarea la care autorul ținea atât de mult, chiar dacă pentru noi ea înseamnă, poate, mai puțin decât oricare dintre lucrările mari ale filozofului, nu era dedicată altcuiva decât acestei principese, despre ale cărei daruri autorul știa să spună cuvinte calde la începutul operei. — Cine era ilustra prietenă a lui Descartes? Era fata unui elector palatin, Frederic al V-lea, care fusese încoronat în 1619 rege al Boemiei, spre a fi detronat curând după aceea. Principesa duse, împreună cu familia ei, viața de principii în exil — tatăl ei nu trăi de altfel prea mult — și cu toții stătură cea mai mare parte din timp în Olanda. Pregătirea intelectuală a tinerei principese Elisabeth era dintre cele mai alese, în măsura în care

se putea căpăta pe vremea aceea, și nu e ca atare un lucru surprinzător interesul pe care l-a resimțit ea pentru filozofia lui Descartes sau stima acestuia pentru păreriile ei. Ca majoritatea spiritelor mai răsărite ale timpului, ea era o credincioasă, fiind însă calvinistă; de aci se va isca, în corespondența ei cu Descartes, seria aceea de obiecții teologice, ce sunt departe astăzi de a prezenta interesul de altădată. Toate acestea însă nu împiedicau pe principesa Elisabeth să fie, după descrierea contemporanilor săi, o ființă atrăgătoare și care ducea o viață firească pentru o ființă ce trăia printre nobileme.

În afară de meritele incontestabile ale admiratoarei sale, s-a bănuțit, pe drept cuvânt, că Descartes era măgulit nițel și de titlurile ei. În definitiv, fata unui rege, chiar detronat, nu este orișicine; și față de această principesă care, prin mama ei, era și nepoata regelui Angliei, Descartes, fostul elev al Colegiului Regal din La Flèche, nu putea resimți decât un sincer respect. Fapt este că scrisorile lor se prefăcură degrabă în scrisori ale unui sfătuitor și prieten mai mare către un spirit inteligent și doritor să fie lămurit în multe privințe. Nu e de mirare, chiar, că tânăra principesă puse filozofului, cu toată sinceritatea, anumite întrebări în legătură cu sănătatea ei, iar filozoful, care se improviza oricând cu plăcere în medic, îi vorbi îndelung despre cele ce știa făcându-i chiar mărturisiri cu privire la felul său de viață și la practicile pe care experiența îl făcuse să le adopte. În schimbul acesta de scrisori apare mărturisirea lui Descartes despre care am amintit mai sus, cum că, în interesul sănătății sale, n-a dat pe an decât puține ore metafizicii și pe zi foarte puține matematicii, restul fiind odihnă a imaginației, a simțurilor și a spiritului. Dar în schimbul lor de scrisori se întâlnește ceva și mai interesant: sunt vederile filozofului asupra moralei, vederi pe care el i le trimitea la fiecare cincisprezece zile, într-un rând când principesa era bolnavă și avea nevoie să petreacă timpul într-un chip mulțumitor. Așa s-a mai întregit etica unui autor, care altfel desigur că ar fi rămas la vederile provizorii, înfățișate în 1637, în cadrul *Discursului asupra metodei*.

Discuțiile ce se închegară între principesă și filozof duceau pe acesta către ideea lucrării ce avea să fie ultima, către *Tratatul*

asupra pasiunilor. Preocupările în jurul vieții sufletești, al simțămintelor omului, al patimilor sale, al dorințelor și al idealului său moral erau destul de vechi, iar Antichitatea dezbătuse și ea câteodată astfel de probleme. Nici vorbă însă că Descartes, care nu fusese mulțumit cu vederile celor vechi în materie de filozofie speculativă, nu se mulțumea cu vederile lor în materie de filozofie morală, cu atât mai mult cu cât lucrurile constituiau un întreg, un sistem, la autorul nostru, iar etica sa era pusă în strânsă legătură cu fizica sa. Ea pare, chiar, a fi o urmare a fizicii, în-lănțuindu-se deci cu filozofia generală a autorului și putând fi privită ca o încoronare a sistemului cartezian, dacă cineva se gândește să înfățișeze filozofia sa ca un adevărat sistem.

Descartes însuși privea în felul acesta lucrurile. Partea ultimă a *Principiilor* sale, care vestea încă două părți, una despre animale și alta despre om, prevedea, în ultima, studiul pasiunilor. Ca și în restul *Principiilor* autorul s-ar fi străduit să încerce o explicație a acestor fenomene sufletești, care, după multe păreri, în vigoare încă pe vremea sa, se datorau unor „perturbări ale sufletului” (*Vie de Descartes*, Adam, 491). E ceea ce face și *Tratatul asupra pasiunilor*, apărut în 1649, unde autorul, departe de a socoti fenomenele sufletești în chestiune ca abateri de la viața normală încearcă să le înțeleagă și să determine normele după care se ivesc.

Observația de bază a *Tratatului* este că pasiunile participă deopotrivă de la corp și de la suflet, în măsura în care unul lucrează asupra celuilalt. După concepția lui Descartes, legătura dintre suflet și corp se făcea prin glanda pineală. Filozoful se trudea mult, în cursul disecțiilor sale, să descopere această glandă pineală în creierul animalelor. Într-un rând el mărturisește chiar că o căutase adesea în cursul unei ierni de cercetări, ajutat fiind de către un profesor de anatomie — dar fără prea mare succes. El nu credea însă mai puțin, după cum o afirmă și în cursul *Tratatului asupra pasiunilor*, că legătura se face printr-o astfel de glandă. Orice „gândire” a sufletului, adică orice act al său, trebuie să aibă un răspuns într-o mișcare a corpului, și invers orice mișcare a corpului se repercutează, într-un fel oarecare, asupra sufletului. Aceasta nu înseamnă mai puțin că fiecare își

are natura sa proprie, iar în ce privește natura sufletului și simțirile sale primitive, Descartes nu întârzia să găsească numărul lor și felul în care ele se compun spre a constitui întreaga noastră viață sufletească. Astfel de pasiuni primitive sunt: tristețea, bucuria, dorința, ura și dragostea; dacă în fruntea acestora punem admirația, care nu se poate afla decât în suflet, în timp ce bucuria și tristețea, dragostea și ura pot fi, într-un anumit fel, și corporale, sau, în orice caz, participă la viața întreagă a individului, atât sufletească, cât și trupească, atunci obținem categoriile de bază de la care se poate începe reconstrucția, de astă dată explicită, a sufletului și pasiunilor sale. Pasiunile acestea nu sunt, în urma deducției pe care o face din simțirile fundamentale autorul, apariții nefirești în sânul vieții noastre. Dimpotrivă, nimic nu este mai firesc la om, iar faptul că unele din ele au urmări rele nu dovedește că ar fi rele în ele însele, ci doar că întrebuintarea pe care o face omul din ele nu este întotdeauna cea bună. După cum în planul filozofiei speculative orice minte, dacă era îndrumată cum trebuie în conformitate cu principiile adevăratei metode, izbutea să dezlege tainele cele mari ale firii, cu alte cuvinte să se desăvârșească pe sine în cunoașterea supremă, care era cea a principiilor ultime metafizice, la fel, în ce privește filozofia morală, autorul crede că fondul omenesc este, în majoritatea cazurilor, ba chiar în toate cazurile, îndestulător pentru a putea îndreptăți pe om să atingă, atunci când știe cum să se folosească de însușirile sale sufletești, desăvârșirea morală, precum și acea fericire și seninătate ce ni s-ar părea că sunt atinse numai de către anumite suflete privilegiate.

Nu există minți privilegiate și nu există suflete privilegiate, vrea în ultimă instanță, poate, să spună filozofia lui Descartes. În toți oamenii este aceeași sămânță de adevăr și desăvârșire morală, iar rostul filozofiei nu este să dea adevăruri gata făcute sau rețete practice pentru viața noastră sufletească, ci să dea metode, îndrumări și pentru una, și pentru cealaltă. Iată lucrul care trebuie subliniat atunci când consideri filozofia lui Descartes pe deasupra „adevărurilor“ ce ai putea avea impresia că le întâlnești acolo. Descartes s-a putut lăsa ispitit de cercetările sale și să afirme că a găsit anumite adevăruri bune pentru toți. Învă-

țatura sa propriu-zisă, însă, este că nu există adevăruri bune pentru toți, dar există *metode* bune pentru toți spre a putea descoperi adevăruri. Că și aci s-a înșelat, lucrul este cu puțință. Dar s-a înșelat cu mult mai puțin decât alți filozofi, care au crezut numai în adevărurile lor și au dispărut în lumea uitării o dată cu ele.

Care erau proiectele lui Descartes după *Tratatul asupra pasiunilor*? Și-ar fi întregit *Principiile de filozofie*, nici vorbă. Ar mai fi precizat un aspect științific al învățăturii sale, și poate și-ar fi rotunjit definitiv sistemul. Dar ar mai fi dat ceva nou? Iată o întrebare al cărei răspuns este anevoie de știut, căci însuși filozoful nu are timpul să se gândească la viitor, o dată sfârșit ultimul său tratat. Împrejurările veniseră peste el, împrejurările pe care până atunci întotdeauna el știuse să le stăpânească, iar acestea îl purtau acum către o lume unde nu ar fi voit să se ducă, unde nu avea prea mult rost să se ducă și unde, totuși, a ajuns până la urmă, mânat de un destin care de astă dată fusese mai puternic decât el.

Regina Christina a Suediei chema stăruitor pe filozof în țara ei, pentru a da mai multă strălucire curții regale. Ambiția acestei regine tinere era de a face lucruri mari, despre care să se vorbească, și nimic nu putea fi mai atrăgător pentru un cap încoronat decât să se înconjoare de cât mai multe din capetele ilustre, deși neîncoronate, ale vremii. Cel care făcu legătura dintre ea și filozof fu ambasadorul Franței la Stockholm, Pierre Chanut, care, fie pentru a face pe placul reginei, fie dintr-o pornire prietenească față de filozof, stăruie pe lângă el să se accepte invitația ce i se făcea. Chanut cunoscuse abia în 1644 pe Descartes, dar își arătaseră de la început oarecare simpatie, așa încât primul putea nădăjdui să aibă ceva trecere pe lângă cel de-al doilea. De fapt, nu poate fi vorba de o prietenie intelectuală, căci Chanut, deși un om cult, nu avea nici pe departe interesul lui Descartes pentru filozofie, și abia dacă citea, din prietenie pentru acesta, și nu întotdeauna până la capăt, operele ce le primea. Scrisorile sale trec ușor peste ideile filozofului, dar se opresc asupra unor întrebări care păreau să intereseze îndeosebi pe regina Christina, câteva întrebări asupra dragostei. Răspunsul

lui Descartes la aceste întrebări, dintre care una este chiar a reginei Christina însăși, îl pune indirect în legătură cu acest ilustru personaj, așa încât de acum înainte, din 1647, puntea e aruncată. Regina își manifestă câteva nedumeriri în legătură cu principiile ce i s-au înfățișat și filozoful nu va întârzia să dea replica. Christina nu continuă discuția de față, dar, curând după aceea, întrebă pe filozof, prin intermediul aceluiași amic, ce credea cu privire la o altă chestiune. În sfârșit, într-o bună zi, regina ajunge la încredințarea că cel mai bun lucru, spre a se lămurii asupra ideilor filozofului, este de a-l chema pe el în persoană, în apropiere de curtea ei. Astfel are loc prima invitație, în februarie 1649, urmată fiind de o alta, în cursul lunii martie chiar.

Descartes, cu tot tonul deferent prin care răspunde, nu pare defel hotărât să accepte o astfel de invitație și nu are altceva de făcut decât să refuze, surprins, să întovărășească pe un amiral suedez, ce fusese trimis special în Olanda spre a-l aduce. Printre motivele care-l făceau să șovăie și chiar să refuze era nedumerirea sa asupra felului cum avea să fie privit el, un catolic, la curtea aceea luterană. Și motivele s-ar fi înmulțit în chip simțitor, dacă filozoful ar fi avut răgazul să stea mai mult pe gânduri. Dar cererile erau atât de stăruitoare încât trebui să accepte până la urmă să plece în Suedia, chiar dacă n-o făcea decât cu gândul să rămână acolo puțină vreme.

După un drum lung pe mare, drum în răstimpul căruia reuși să uimească pe marinari cu tot ce știa asupra artei navigației, în așa fel încât se pare că, în clipa debarcării, marinarii ar fi spus că aduceau cu ei un adevărat semizeu, filozoful se înfățișează la curtea reginei Christina, unde este primit de aceasta cu cea mai mare atenție. Câtva timp, apoi, este lăsat să se aclimatizeze, ceea ce nu-i reușește întocmai, căci nu găsește nimic atrăgător în orașul unde a nimerit. Climatul țării i se pare nesuferit de aspru, iar pentru un om ce se îngrijea atât de mult ca el, lucrul acesta e de natură să-l indispună de la început. Pe deasupra, în localul ambasadei unde este găzduit, și în lipsa momentană a lui Chanut, filozoful se plictisește de moarte, iar pentru întâia dată, poate, în viața sa, simte nevoia să aibă tovarăși. Bineînțeles că nu-i găsește. Ca și cum atâta n-ar fi fost de ajuns, la curtea

reginei, unde se află tot soiul de învățați, mai ales filologi, se zvoneste că noul venit disprețuiește studiul limbilor și că s-a indignat auzind despre regină cum că se apucase să învețe limba greacă. Dacă la aceasta adăugăm și invidia ce se putea naște în inimile învățaților acelora, văzând de câtă atenție este înconjurat Descartes, pricina pentru care curtea reginei Christina nu-l putea atrage e cât se poate de limpede.

Un singur lucru pare a fi făcut filozoful în tot acest răstimp, cu oarecare bună dispoziție, ultimul lucru pe care te-ai fi așteptat să-l facă; niște versuri ce i se ceruseră pentru un balet care trebuia să se reprezinte la curtea tinerei regine. Descartes scrisese în afară de ceea ce i se ceruse și o mică piesă, despre care biografiile nu ne spun prea multe și probabil că nici n-ar fi avut prea multe de spus. Pentru sfârșitul de viață a lui Descartes, simplul fapt că s-a apucat să scrie versuri vorbește destul. E drept că frigul acela din Suedia îi îngheață gândirile, spunea filozoful singur, așa cum îngheață totul. Dar ceea ce e instructiv din întâmplarea aceasta și nu a întârziat să fie semnalat de cercetătorii vieții lui Descartes este faptul că el trebuia să vină, din ținuturile pline de pitoresc ale Olandei, în țara aceasta de urși — expresia e tot a sa — pentru a deveni poet.

În sfârșit, regina Christina se hotărăște să înceapă lecțiile de filozofie carteziană și poștește la ea în acest scop pe învățat, de trei ori pe săptămână, la orele cinci dimineața. Dintre toate lucrurile ce nu se potriveau lui Descartes în situația în care se afla acum — și aproape nimic nu i se potrivea —, îndatorirea de a se scula la o oră atât de timpurie era fără îndoială cea mai supărătoare. La vârsta de cincizeci și patru de ani, atinși prin îngrijire și după ce încă de la naștere se spusese despre el că nu va trăi mult, filozoful acesta, care nu făcea prea multă metafizică numai ca să nu-și tulbure sănătatea, se vedea pus în situația de a nesocoti preceptele sale cele mai elementare de bun trai. Chanut, care între timp se întorsese, îi puse la dispoziție trăsura sa să-l ducă la palat; dar filozoful nu putu scăpa de a face o pneumonie. Regina Christina îi trimise, cu sila aproape, un doctor, căci filozoful, în lipsa momentană a unui doctor francez stabilit acolo, nu vroi să primească îngrijirea nimănui. De altfel, el

însuși se socotea nițel medic, așa încât știa sau își închipuia că știe ce să facă. Stăruințele din partea doctorului german, trimis de către regină, de a-i aplica tratamentul obișnuit atunci, adică de a-i lua sânge, fură zadarnice până la capăt. Bolnavul are, chiar, o exclamație curioasă, explicabilă poate numai prin faptul că se simțea prea străin printre oamenii și în locurile unde se afla. El exclamă: „Cruțați sângele francez!“ — De ce francez? Ar fi putut la fel de bine să spună sângele de filozof, sau sângele meu, pur și simplu. În clipa aceea însă toate dispăruseră, afară de simțământul, neașteptat la un exilat ca el, că nu se afla acasă în patrie. Îi era dat, cu câteva zile înainte de a muri, să descopere acel „acasă“, ce nu avusese niciodată înțeles pentru el.

Sfârșitul acesta de viață nu seamănă cu sfârșitul lui Descartes. Este primul, este singurul lucru din viața sa care nu-i seamănă cu adevărat. Nu trăise cu rigiditate, nu făcuse din existența sa cea a unui ascet, cea a insului robit exclusiv de un ideal, dar tot trăise, în linii mari, pe un anumit plan, cu o anumită morală și stăpânit de un statornic ideal de singurătate. Ce căuta el, la sfârșitul vieții sale, printre oamenii aceia care îl interesau atât de puțin, într-o țară unde nu putea nici măcar diseca, ducând o viață în care nici nu se putea odihni cumsecade? Ce sens aveau toate acestea, dacă nu cumva poate tocmai sensul de a contrasta, prin absurditatea lor, cu tot ce fusese echilibrat, programatic, lucid în viața lui Descartes? Filozoful încetase de a fi el însuși din clipa în care acceptase să facă lucrul acela pe care nu-l vroise cu nici un chip, el, care-și vroise toată viața de până atunci.

Bilanțul unei asemenea vieți nu se face. Se recapitulează de obicei evenimentele dintr-o existență în care neprevăzutul și-a avut partea sa. Aci, unde puteai ști de la început, din tinerețea lui Descartes încă, ce anume căi avea să urmeze viața sa, ar fi de prisos un inventar amănunțit al cărui cuprins îl bănuia dinainte. Nu doar că totul ar fi fost de la început limpede și preștiut în soarta acestui filozof. Dar tot ce era dispoziție a firii în el — căci în această materie firea are încă un cuvânt de spus — a fost dus mai departe cu hotărâre. A vroi nu înseamnă a răstur-

na aceea ce îți este dat; înseamnă, tocmai, a porni de la ceea ce ești, spre a duce mai departe începutul pe care l-ai găsit în tine.

Întâmplarea, nici vorbă, sau o anumită ursită făceau din Descartes un *izolat* în propria sa familie. Prilejurile nu i-ar fi lipsit să se apropie de ceilalți și să se împotrivească întâmplării, care atât de des îl desprindea de lângă ei. Dar el nu s-a împotrivit întâmplării și a făcut din ea o normă de viață. Nu era mai firească și nu avea să fie mai puternică viața sa trăită așa, de unul singur? — O întâmplare, iarăși, îl făcea să fie bolnăvicios, să sufere acea hipertrofie a subiectivității, care e atât de firească naturilor plăpânde. Un simplu sâmbure este subiectivitatea la început, dar care rodește înmăit, ca și cum ființa care s-ar pleca spre sine tot mai mult ar găsi hrana ce-i lipsește. Iar Descartes nu se sfiește să ducă mai departe nici acest început pe care-l întâlnește în ființa asta. Dacă e vorba să fie *egoist*, atunci știe el cum trebuie s-o facă, mai bine de cum o face natura oarbă. El va fi sincer în interesul pentru sine, va răscoli adânc, fără teamă, fără falsă pudoare, iar acolo, în ființa sa atât de neînsemnată în aparență, la fel de neînsemnată la începutul vieții ca alte ființe, va descoperi straturile adevărului așteptând să fie iarăși date luminii.

Dar isprava unde voința sa a reușit cel mai bine a fost în prelungirea îndrăzneată a independenței sale de spirit. Descartes — chiar și asta în felul ei e o întâmplare — este nemulțumit încă din școală de cele ce învață, este nemulțumit, mai târziu, de cele ce află și nu întâlnește, o dată măcar, un cuget sub autoritatea căruia să-i placă a sta. Nu întâlnește, dar nici nu caută prea mult. Atunci când, tânăr încă, s-a trezit fără de nici o tutelă, el nu și-a mai pierdut timpul să caute una; nu s-a sfiit să refuze de a mai căuta vreuna și nu s-a dat îndărăt de la trufia de a crede că lumea sa poate începe doar de la el. Din întâmplarea aceasta care-l făcea să se trezească singur, el a știut și a vroit să tragă o învățătură: aceea de a nu se refuza singurătății și de a căuta în ea atâta înțeles, până ce orice înțeles de afară să i se pară zadarnic. Și de aci avea să se nască tot ce era mai de preț în el: *experiența sa de mare singurătate*.

O experiență de singurătate, cu toate treptele ei, pe toate planurile unde poate fi încercată, aceasta pare să fie existența

lui Descartes. Pentru a reuși într-o asemenea experiență, nu e nevoie numai de întâmplarea începutului, adică să ai vocația singurătății; trebuie, după cum o arată exemplul lui Descartes însuși, să ai voința ei; și aceasta încă nu e de ajuns: trebuie să ai puterea ei, puterea, care astăzi se numește geniu, de a umple cu un conținut aceea ce voința prescrie ca formă. Poate fi învățat așa ceva, poate fi imitat așa ceva?

E adevărat că întoarcerea spiritului către sine, realizată de-a lungul filozofiei lui Descartes, este ceva *exemplar*. Dar să nu ne închipuim, așa cum și-a închipuit filozoful însuși, că aceea ce este exemplar poate fi luat ca exemplu, sau aceea ce a fost metodic la el poate fi adoptat ca metodă, bună pentru toate mințile. Nu prin aceea că folosește rămâne o filozofie. Experiența de mare singurătate a lui Descartes este valabilă pentru el, dar nu te învață cum să devii ca el. În schimb cei care sunt ca el s-au hrănit deseori din aceeași singurătate; și prin aceasta e exemplară filozofia sa. Nu, deci, pentru că folosește, rămâne o filozofie. Dar pentru că te învață să înțelegi, acolo unde tu nu poți fi, acolo unde numai printr-o taină oamenii pot fi. Filozofia carteziană, care năzuise la început să desființeze tainele, te învață măcar atât: să înțelegi cum arată ele.

RENÉ DESCARTES

REGULAE
AD DIRECTIONEM INGENII

[Reguli
de îndrumare a minții]

În românește după textul original
cu o introducere și note de
CONSTANTIN NOICA

PREFAȚĂ

Dacă succesul ar fi criteriul adevărului, atunci s-ar putea spune că filozofia lui Descartes e cea mai apropiată de adevăr. Nici un filozof nu pare a fi avut un succes mai egal, dacă nu mai trainic; nici o metodă nu a cucerit mai multe capete culte decât cea a lui Descartes. De mai bine de 300 de ani, dinainte chiar de a publica un singur rând, și până astăzi, când serbăm tricentenarul apariției operelor sale, Descartes n-a încetat de a fi un geniu model.

Pe ce se întemeiază acest succes rar? Poate pe o neînțelegere. Pe convingerea că filozoful ne poate da aceea ce făgăduise: metoda miraculoasă, datorită căreia orice om cu judecata întregă să fie în stare să pătrundă tainele cele mari ale lumii.

Nicăieri mai bine decât din aceste Reguli nu va putea afla cititorul cât e de greu lucrul acesta. Întunecă astfel Regulile gloria lui Descartes? Dimpotrivă, o slujesc. Ele învață — împotriva voinței sale — că filozofia nu poate fi un exercițiu la îndemâna tuturor, nici filozoful un om de toate zilele.

În ce privește pe cercetătorul filozofic, acesta nu se sperie de greutate. Le caută chiar. Ele sunt rațiunea activității sale. Regulile — precum și această traducere a lor — sunt deci pentru el, în primul rând.

Textul pe care l-am tradus este cel al ediției Adam et Tannery. El a fost scos în volum separat de către Henri Gouhier (ed. Vrin, 1930), care n-a făcut decât să-i adauge o prefață. La finele acesteia se găsește un prețios indice bibliografic referitor la Reguli. În privința traducerilor, am consultat pe cea scoasă în limba franceză, tot de editura Vrin, în 1932, a lui J. Sirven, autorul eruditei lucrări Les Années d'apprentissage de Descartes,

precum și cea germană a lui Arthur Buchenau (F. Meinier, 1920, ed. a II-a).

Ne-am îngăduit câteva libertăți de traducere, aceea mai ales de a scurta fraza, deseori prea lungă, a gândirii lui Descartes. Totdeodată, ținând seama de faptul că lucrarea n-a fost revăzută de autorul ei, am introdus câteva alineate acolo unde nevoia lor ni s-a părut vădită. Am lăsat titlul netradus, deoarece, pe deoparte, sensul lui nu e decât prea clar, iar pe de altă parte, n-am găsit în românește nimic satisfăcător care să-i corespundă.

Datorez d-lui N. Bagdasar, secretar al Societății Române de Filozofie, ideea de a traduce Regulile. De altfel Societatea aceasta are un întreg plan de traduceri, dintre care unele sunt și realizate. Din nefericire ea e lipsită de mijloace, iar editurile noastre subvenționate de stat nu găsesc de datoria lor să publice traduceri filozofice.

Exprim și pe această cale recunoștință unchiului meu, dl ing. Corneliu Casassovici, datorită căruia lucrarea de față a putut vedea lumina tiparului.

CONSTANTIN NOICA

Brașov, august 1935

INTRODUCERE

Lui Descartes nu-i place să scrie, după cum nu-i place să citească prea mult. El preferă să învețe din „cartea mare a lumii“, dar mai ales să se întoarcă înspre el însuși.

În propriul său spirit, a cărui istorie *Discursul asupra metodei* o povestește, găsește el în 1619, tânăr încă, elemente pentru o știință minunată. Ce avea să fie această știință, nu se mai poate bănuî astăzi. Unii cred că e știința sa universală, despre care va fi vorba mai târziu, în *Regulae*. Câtiva au pomenit chiar de geometria analitică, deși nu aveau temeiuri serioase spre a se gândi la ea. Cei mai mulți însă vorbesc despre ideile din 1619 și despre visul care le-a însoțit ca de un adevărat vis de tinerețe.

Și, de fapt, Descartes nu avea decât douăzeci și trei de ani pe vremea aceea. Abia de acum înainte începe el peregrinările sale prin lume. Nouă ani și mai bine avea să rătăcească prin Europa, pentru a se stabili, în cele din urmă, în țara libertăților și a literelor, care era, pe la începutul veacului al XVII-lea, Olanda.

Acestea se întâmplau prin 1629. Ce lucrase Descartes până atunci? Își petrecuse câțiva ani din copilărie și adolescență în colegiul de la La Flèche, unde deprinsese toată învățătura școlii, ceea ce înseamnă științele de pe atunci, predate după autorii cei mai de seamă, care aparțineau scolasticii sau, în orice caz, atmosferei din perioada aceea. Descartes este totuși spirit curios și larg deschis către înnoirile — mai ales științifice — ale timpului său. Școala nu-l mulțumește și, dacă autobiografia sa, înfățișată prin *Discursul asupra metodei*, nu exagerează cu nimic, din această tinerețe chiar el caută o metodă proprie, care să-l ducă la descoperirea de adevăruri noi sau la o altă întemeiere a celor vechi.

Nu cumva știința aceea minunată din 1619 era o simplă metodă de lucru? O schiță atât de confuză și tineresc realizată, a unui ideal de știință, încât să nu fie, de fapt, decât un îndreptar de gândire și un bun punct de plecare pentru un spirit ce nu vrea să cerceteze decât cu mijloace proprii? Cuvintele lui Descartes îndreptătesc, până la un punct, această interpretare. Istoria spiritului său ne povestește că, stăpân încă din primii ani de la ieșirea din colegiu asupra unei noi *metode* (care uneori îi putea da viziunea unei *științe* încheiate și încântătoare), n-a făcut ani întregi decât să se exerciteze în ea. Nu se poate ascunde totuși faptul că, în cele ce spune singur asupra-și, Descartes își schematizează prea mult viața. E prea multă ordine, iar convergența de efecte e prea reușită, în povestirea sa, pentru a o crede pe aceasta întru totul adevărată. Deci să lăsăm istoria spiritului său, spre a reveni la istoria faptelor sale.

Așadar, lui Descartes nu-i place să citească prea mult — cel puțin așa o mărturisește el în câteva locuri; cu toate acestea reușește să se pună la punct cu toate disciplinele școlii și e la curent cu întreaga mișcare de idei a timpului său. În aceeași măsură nu-i place să scrie prea mult. Ceea ce nu-l împiedică să trimită în manuscris, prietenului său olandez Isaac Beeckman, un întreg tratat asupra muzicii, precum și să înceapă *Studium bonae mentis*, lucrare astăzi pierdută; să-și istorisească în *Olympica* visul, sau mai bine zis, visele succesive în jurul științei minunate; să noteze câteva observații în *Experimenta*, precum și să se gândească la toate acele lucrări mici, din care n-avea să scrie decât câteva pagini și uneori doar câteva rânduri, păstrate toate în registrul datat cu 1 ianuarie 1619 și inventariat după moartea lui Descartes, spre a fi apoi definitiv pierdut: *Parnassus*, care cuprindea câteva considerații matematice; *Democritica*, alcătuită doar din câteva rânduri; și începutul tratatului intitulat *Praeambula*. În sfârșit, aceeași indiferență a sa pentru scris nu-l împiedică să alcătuiască mai mult de jumătate din *Regulae ad directionem ingenii* — toate acestea până în 1629, după presupunerile ce se pot face.

E adevărat însă că un lucru nu-i place lui Descartes: să publice. De aceea se va risipi în scrisori, va lăsa studiile netermi-

nate, va discuta și va polemiza, va soluționa tot felul de chestiuni, propuse, după obiceiul timpului, de alți savanți; dar nu va publica.

Între timp însă renumele său sporește. Cercurile intelectuale de la Paris, ca și cele din alte centre, știu că există un savant care a dat, în diferite prilejuri, dovadă de multă iscusință; de asemenea, știu că acest savant folosește, în cercetarea problemelor, metode noi, proprii. Iată destul material pentru a ațâța curiozitatea publicului, nu numai a învățaților. Descartes, pe de altă parte, începe să devină conștient de renumele său. Mai poate întârzia multă vreme cu publicarea cercetărilor sale? Desigur, nu. *Discursul asupra metodei* mărturisește, între altele, și faptul acesta că autorul nostru se retrage în Olanda, pentru a căuta să „se facă demn de faima sa”¹.

Într-adevăr, Descartes pleacă în Olanda și începe redactarea unei monumentale lucrări, intitulată *Le Monde*, în care vrea să înfățișeze fizica adevărată, având însă a trata nu numai despre fenomenele fizice, ci și despre univers, în genere, și ajungând la om în particular. Dar se întâmplă că între timp Galilei este condamnat pentru scrierile sale, și atunci Descartes renunță la proiectul său grandios. Va publica doar câteva fragmente din lucrarea sa.² Le va da însă o introducere care să le justifice și să scoată în lumină metoda de care s-a folosit în ele. Iar introducerea avea să se întindă, să devină o autobiografie, la început, un adevărat program filozofic și de reformă a științelor, în cele din urmă: *Discursul*.

Aceasta avea deci să fie prima lucrare pe care o publică Descartes: *Discursul asupra metodei*, urmat de *Dioptrica* și *Meteorii*, ambele fiind fragmente din *Le Monde*. Autorul adaugă în același volum și *Geometria* sa, în bună parte scrisă în timp ce se tipăreau celelalte.³ Lucrarea, care în întregul ei este deseori

¹ René Descartes, *Discours de la méthode* (Texte et Commentaire par Etienne Gilson, Vrin, 1925), p. 30.

² Restul au apărut postum. (A se vedea mai jos.)

³ Nu e poate de prisos să semnalăm faptul că, din lucrarea aceasta, doar *Discursul* mai prezintă astăzi interes și doar *Geometria* valoare.

denumită sub titlul de *Essais philosophiques*, apărea în 1637. Descartes avea 41 de ani. Era savant cu renume, dar debutant în ce privește scrisul.

De aci încolo cariera sa de autor se arată mai fecundă. Prima sa lucrare stârnește tot felul de comentarii, nu întotdeauna favorabile. Descartes însă nu este un filozof senin și nepăsător. Se supără uneori și se grăbește să răspundă — deocamdată prin scrisori — pentru a pune la punct toate obiecțiile ce i se aduc.¹

Nu va trece multă vreme și va apărea o nouă lucrare: *Renati Descartes meditationes de prima philosophia* (1641). Apoi: *Renati Descartes principia philosophiae* (1644); iar ultima lucrare apărută în timpul vieții sale — în afară de alte două, polemice — poartă titlul: *Les Passions de l'âme* (1649).

Istoricii nu sunt siguri dacă Descartes a mai avut timpul, înainte de plecarea sa în 1649, în Suedia, să vadă corecturile acestui *Tratat asupra pasiunilor*. Fapt e că, la sfârșitul anului de care e vorba, filozoful nostru se afla la Stockholm, consimțind în sfârșit să răspundă invitațiilor stăruitoare ale reginei Christina și ale prietenului său, Chanut, ambasador al Franței în Suedia. Nu avea de gând să stea multă vreme acolo, căci nu se simțea prea bine. Dar peste câteva luni, în februarie 1650, murea, în urma unei răceli pe care-o căpătase plecând pe ger, la ora 5 dimineța, spre a da lecții de filozofie capricioasei regine a Suediei.

La locuința lui s-au găsit doar câteva cărți neînsemnate și lada cu manuscrise, adusă cu el din Olanda. Ultima sa lucrare era începutul unei comedii în versuri, cerută de aceeași regină.

Amândouă însă sunt scrise într-o ocazie. — Ceea ce nu l-a împiedicat pe Descartes să simtă, cu un orgoliu justificat, dar supărător pentru contemporanii săi, că *Geometria* e o operă durabilă.

¹ E interesant de notat că în monumentală ediție Adam și Tannery (pe care o vom menționa de aci înainte prin AT, cum se obișnuiește) primele 5 volume, din cele 12 ale operelor complete, nu cuprind decât scrisori; iar în timp ce vol. I conține scrisorile din perioada 1622–1638, vol. II cuprinde doar pe cele dintre anii 1638–1639. Faptul este, fără îndoială, în legătură cu apariția din 1637.

În ce privește filozofia, nu lucrase nimic, sau aproape nimic, în timpul șederii sale în Suedia. Mîntea îi amorse din cauza gerului, spunea el singur, și filozoful nu citise prea mult, nici nu scrisese. De altfel, ca întotdeauna în această privință. Murea un om căruia nu-i plăcuse decît să vadă și să gîndească.

*

Trei zile după moartea lui Descartes, adică la 14 februarie 1650, Chanut pune să se facă un inventar al hîrtilor lăsate de ilustrul defunct.¹ Se cunosc copii de pe acest inventar, așa încît s-a putut stabili care lucrări ale lui Descartes există și care din ele s-au pierdut. La 4 martie se alcătuia un alt inventar, la Leyda, cu hîrțile trimise acolo de către Descartes unui prieten, înainte de plecarea sa în Suedia. Inventarul acesta din urmă s-a pierdut, și nici vreo copie de pe el nu există; în schimb se știe, din mărturiile contemporanilor, că Descartes luase cu el la Stockholm manuscrisele și hîrțile cele mai însemnate.²

Inventarul de la Stockholm era alcătuit din douăzeci și trei de articole, însemnate cu literele alfabetului. La articolul F scria: „Neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un Traité des Règles utiles & claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité“*. Rămas cu toate hîrțile lui Descartes, Chanut se gîndește, pentru un moment, să ia asupra-și sarcina publicării ineditelor. Ambasadorul Franței la Stockholm este însă prea ocupat spre a mai avea timp pentru Descartes. Ia atunci lada cu toate

¹ Amănuntele asupra celor ce urmează sunt din introducerile diverselor volume ale ediției AT, precum și din prefața lui Herni Gouhier la textul latin din *Regulae ad directionem ingenii* (Vrin, 1930). Gouhier dă data 13 februarie pentru alcătuirea inventarului, Adam, 14. Lucrul n-are prea mare însemnătate.

² AT, vol. X, Avertissement.

* „Nouă caiete strânse laolaltă, conținând o parte dintr-un Tratat de Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în căutarea adevărului.“ (N.ed.)

manuscrisele și o trimite la Paris, lui Clerselier, cumnatul său, prieten și acesta al filozofului și în același timp cartezian.

Principalul biograf al lui Descartes, Adrien Baillet, povestește, în lucrarea sa *Vie de Monsieur Des Cartes*, apărută în 1691, că lada cu manuscrise, care a făcut, ca pe vremea aceea, câteva luni de drum de la Stockholm la Paris, a fost adusă de la Rouen pe un vaporas, ce urca Sena până la Paris. În apropiere de destinație însă vasul s-a scufundat și lada a căzut în apă, de unde n-a fost scoasă decât peste trei zile. Filele manuscriselor au trebuit să fie întinse și uscate, ceea ce a îngreunat apoi punerea lor în ordine.

Clerselier nu povestește totuși nimic despre întâmplarea aceasta¹ în prefața volumelor inedite pe care le scoate. Rămas cu toate manuscrisele lui Descartes, el publică mai întâi trei volume de scrisori, în anii 1657, 1659 și 1667, dând la iveală, în acelaș timp, *L'Homme de René Descartes* (1664) și *Le Monde*, în 1667.² Îi mai rămâne material inedit pentru un volum întreg, pe care îl făgăduiește, dar nu mai apucă să-l scoată, deoarece e prins de tot felul de treburi.

Ce ciudat sună să auzi pe un Chanut și Clerselier, oameni care nu mai există astăzi în istorie decât prin Descartes, spunând că n-au timp să se ocupe cu afacerea Descartes! Amândoi totuși sunt mari admiratori ai filozofului, și nu se poate spune, mai ales despre Clerselier, că n-au făcut destul pentru el. Când moare, în 1684, lasă colecția de manuscrise lui J.B. Legrand, împreună cu o importantă sumă de bani, destinată editării ul-

¹ Baillet, deși informator neprețuit în ce privește pe Descartes, trebuie corectat deseori prin aceea că are prea mult gust pentru pitoresc sau, alteori, o tendință apologetică prea accentuată. (A se vedea AT, I, Avertissement.)

² Lucrarea nu mai corespunde într-un totul, ca proporții, primei intențiuni a lui Descartes, consemnată în *Discurs*. De altfel, am văzut că filozoful publicase *Dioptrica* și *Meteorii*, care ar fi trebuit să facă parte din *Le Monde* în prima redactare. Lucrarea de față, totuși, e și ea cuprinzătoare. Se intitulează de fapt *Le Monde ou le Traité de la lumière*, iar *L'Homme* nu este decât o urmare a tratatului acestuia.

timului volum de opusculă. În loc să publice însă acest ultim volum de inedite, (între care se găseau și *Regulile*), părintele Legrand se gândește să scoată o ediție a operelor complete ale lui Descartes, dând atenție mai ales scrisorilor filozofului, ne-publicate toate încă. Trec astfel douăzeci de ani și Legrand moare, în 1704, fără a fi putut nici el să-și ducă la capăt gândul și fără a fi tipărit ultimul volum de inedite. Murind, el trece profesorului Marmion colecția sa de manuscrise; acesta însă nu trăiește mult și, decedând la rândul său în 1705, lasă mamei lui Legrand manuscrisele. De aci încolo nu se mai știe nimic despre ele.

Dar, atât Clerselier, cât și Legrand nu țin ascunse manuscrisele, ci le arată prietenilor și admiratorilor lui Descartes. Așa se explică faptul că, în ediția a doua, apărută în 1664, a *Logicii de la Port-Royal*, sunt citate câteva pasaje din *Reguli*. De asemenea, câțiva cercetători ai lui Descartes de pe vremea aceea se referă la lucrarea aceasta, pe care au văzut-o în manuscris; iar Leibniz, când vine în 1676 la Paris, notează că a făcut o vizită lui Clerselier și a văzut manuscrisul *Regulilor*. În sfârșit, Baillet, biograful lui Descartes, citează, în lucrarea sa din 1691, multe pasaje ale *Regulilor*, pe care declară că i le-a transmis Legrand.

Tot aceasta trebuie să fie așadar și explicația faptului că, deși manuscrisul original al *Regulilor* s-a pierdut, după cum am arătat mai sus, cel puțin două copii ale lor s-au păstrat în Olanda.¹ Un oarecare Glazemaker publică în 1684 o traducere în limba flamandă a *Regulilor*, și abia mai târziu apare textul original,

¹ Sistemul de a lua copii era încă în vigoare în secolul al XVII-lea. Obiceiul acesta a adus servicii neprețuite culturii, contribuind la păstrarea operelor de valoare. În schimb existau și mici neajunsuri; în copii se strecurau greșeli, uneori foarte mari. De acest lucru se plânge Clerselier în 1667, când se vede silit să publice *Le Monde* în redactarea sa adevărată, deoarece altcineva editase lucrarea în 1664, după o copie defectuoasă. — Pentru vechimea obiceiului și chiar a acestui soi de incidente, vezi *Parmenidele* lui Platon, în care Zenon arată că a fost silit să-și publice lucrarea fiindcă i se furase o copie de pe ea.

adică cel latinesc, în *Opuscula posthuma physica et mathematica*, tipărite la Amsterdam, în 1701.

Că textul *Regulilor* din *Opuscula posthuma* este cel al lui Descartes, deși luat după o copie, nu mai încapă îndoială. S-a observat¹, pe bună dreptate, că în 1701 manuscrisele lui Descartes se aflau în mâna lui J.B. Legrand, care nu moare decât în 1704 și care nu s-a gândit nici un moment să conteste autenticitatea textului de la Amsterdam. Pe de altă parte, printre manuscrisele lui Leibniz de la biblioteca din Hanovra, s-a găsit o altă copie a *Regulilor*. Leibniz o cumpărase tot din Olanda, și nici el nu contestă autenticitatea textului din *Opuscula posthuma*.²

Luând ca text de bază pe cel din 1701 și semnalând ușoarele deosebiri pe care le prezintă manuscrisul din Hanovra, Ch. Adam a putut da, în ediția completă a operelor lui Descartes, un text satisfăcător din *Regulae ad directionem ingenii*, text asupra căruia se poate lucra. Să trecem deci la discutarea operei acesteia.

*

În primul rând o chestiune, nu cea mai lipsită de însemnătate în ce privește *Regulile*: la ce dată au fost scrise?

S-au propus diferite date.³ Astfel întâlnim data de 1623, pe care o lasă să se înțeleagă Baillet; cea de 1628, susținută de J. Millet în a două jumătate a veacului trecut, dată la care se raliază mai toți comentatorii de azi ai lui Descartes, inclusiv Ch. Adam, editorul operelor complete. Alți autori, ca Jungmann și J. Sirven, susțin teza, destul de ingenioasă, că Descartes ar fi lucrat în mai multe rânduri la *Reguli*, cel dintâi dintre autori numind anii 1623 și 1629, iar celălalt anii 1627 și 1628. După acesta din urmă⁴, unele fragmente ar fi chiar de dată mai depărtată. Toți

¹ De către Ch. Adam, tom. X, p. 352.

² Rezultă cu siguranță, dintr-un schimb al său de scrisori, că a avut un exemplar din *Opuscula* în mână, în 1704.

³ Un rezumat amănunțit al discuției se găsește în prefața lui Gouhier, menționată mai sus.

⁴ J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes* (Vrin, 1928), p. 357.

comentatorii însă, sau cei mai prețioși dintre ei, țin socoteală de faptul că, de la 1629 încoace, Descartes și-a consemnat în scrisori întreaga sa activitate filozofică și că ar fi inadmisibil să uite sau să treacă vroit cu vederea peste faptul că lucra la o operă de proporțiile *Regulilor*.

Stabilirea punctului acestuia este tot ce se poate cere pentru o bună interpretare filozofică a gândirii lui Descartes. Istoricii pot șovăi cât vor între datele de 1623, 1627, 1628 sau 1629. Pe noi nu ne interesează decât faptul că *Regulile* sunt o operă de maturitate a lui Descartes (din care nu lipsesc totuși anumite elanuri tinerești și idealuri de universalitate), precum și că elaborarea lor precede pe cea a *Discursului asupra metodei*.

Acest din urmă fapt merită oarecare dezvoltări. *Discursul asupra metodei* este în lucru în 1635, și apare în 1637. Constituie el o reluare a *Regulilor*, o depășire a lor, sau pur și simplu un rezumat?

Mai întâi, o precizare. Preocupările metodologice constituie o veche obsesie a lui Descartes. Am văzut că în 1619, în vârstă doar de 23 de ani, filozoful nostru concepe planul unei științe universale, care să constituie o reformă a tuturor științelor și în același timp o unificare a lor. Într-o noapte, Descartes are chiar trei vise succesive, pe care le interpretează în acest sens: e ceea ce se numește „criza sa mistică”.¹

Însă planul științei universale e, după câte ne putem da seama din simbolurile în care îl îmbracă visul, mult prea vag și tinerec pentru a putea reprezenta altceva decât un program, un fel de metodă de lucru, precum am arătat mai sus. Gaston Milhaud, un prețios comentator al lui Descartes, interpretează în acest sens „criza mistică”, atunci când spune că visul ar putea însemna, pentru Descartes, doar îndemnul să se încreadă mai mult inspirației personale decât procedeele școlii, în descoperirea științei universale.²

¹ A se vedea fragmentele din *Olympica*. Lucrarea aceasta, în care Descartes își povestește cele trei vise, e pierdută, dar se știe din inventarul de la Stockholm că era alcătuită doar din 12 pagini, iar Baillet redă aproape tot.

² *Descartes savant* (Alcan, 1921), p. 58.

De tânăr, deci, filozoful nostru încearcă o schimbare a metodelor. Și lucrul nu trebuie să surprindă. Descartes rupe cu școala, după cum o va afirma singur mai târziu în *Discurs*. Ne-maisprijinindu-se pe nici o autoritate, îi trebuie o axă de susținere a convingerilor sale și o temelie pentru construcții viitoare. De aci necesitatea metodei. Lucrul acesta îl semnalează O. Hamelin¹, arătând că, la începutul veacului al XVIII-lea, nu numai Descartes, ci mulți alți autori scriu despre metodă și cred în puterea ei suverană, deoarece au nevoie de o garanție, lipsiți fiind de orice autoritate filozofică. Deci metoda e mai degrabă o obsesie a timpului decât a lui Descartes în particular.

Oricum ar fi, gânditorul nostru e preocupat în cel mai înalt grad de metodă. Lăsând la o parte planurile și ideile sale, nu întotdeauna controlabile, de tinerețe, trebuie să semnalăm că, în afară de *Reguli* și de *Discursul asupra metodei*, el a mai conceput alte două lucrări privitoare la metodă, și anume: *Studium bonae mentis* și *La recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*.

Ultimul manuscris se afla în mâna lui Clerselier. În schimb *Studium bonae mentis* s-a pierdut de la început. Nu se știe dacă era la un loc cu celelalte manuscrise, căci inventarul de la Stockholm nu-l citează în chip explicit.² De asemenea nu există nici vreo copie de pe el. Se poate afirma însă cu oarecare siguranță că e o lucrare din prima tinerețe a lui Descartes, iar Adam o așază chiar printre opusculele scrise în perioada 1619–1621. Baillet, care a văzut manuscrisul, dă oarecare referințe asupra-i, constituind astfel pentru noi unicul izvor. Se pare, după el, că Descartes deosebea acolo între științe *cardinale* (cele mai generale, care se deduc din principii simple); *experimentale* (care nu sunt certe pentru toată lumea, ci doar pentru cei ce le-au experimentat); și *liberale* (care cer și o oarecare înzestrare a spiritului: precum politica, medicina practică, muzica etc.). Nu se poate decât regreta pierderea acestui studiu, care, de prima

¹ *Le Système de Descartes* (lucrare postumă, ediția a II-a revăzută, Alcan, 1921), p. 31.

² AT, X, p. 176.

tinerete fiind, ne-ar fi putut arăta gândurile de început ale lui Descartes asupra metodei, dinaintea *Regulilor* și cu mult înaintea *Discursului*.¹

În schimb *La recherche de la Vérité*, lucrare pe care o avem², nu prezintă un interes științific prea ridicat. Este scrisă în limba franceză, ceea ce înseamnă că era sortită marelui public, nu învățaților. Aceasta încă n-ar constitui un neajuns: și *Discursul* e scris în limba franceză, și *Tratatul asupra pasiunilor*. Lucrarea de care e vorba însă este hotărât popularizatoare. E concepută — nici ea nu e sfârșită — sub forma unei convorbiri între trei persoane, Eudoxe, Poliandre și Epistemon, ceea ce de la sine îi scade din rigoarea științifică. Pentru a vedea care e tonul lucrării, să dăm titlul complet, care sună astfel: *La recherche de la Vérité par les lumières naturelles, qui, à elles seules, et sans le secours de la religion et de la philosophie, déterminent les opinions, que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses, qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites**.

Nu ne rămâne așadar decât să comparăm *Regulile* cu *Discursul*, celelalte lucrări asupra metodei nefiind în măsură să ne dea prea multe lămuriri. Doar în *Cogitationes privatae*³ se mai

¹ Hamelin afirmă chiar (*op. cit.*, p. 40) că *Studium bonae mentis* pare a fi fost o primă schiță a *Regulilor*.

² Deși nu într-o formă desăvârșită. Într-adevăr textul original e cel francez. Lucrarea însă a apărut mai întâi în latinește, în *Opuscula posthuma* din 1701. Ulterior s-a găsit la Hanovra începutul unei copii franceze, luată sau cumpărată de Leibniz. Textul din AT (vol. X) e francez la început, și apoi latin.

* „Căutarea adevărului prin luminile naturale, care singure, fără ajutorul religiei sau al filozofiei, hotărâsc părerile pe care trebuie să le aibă un om onest despre lucruri în genere, care trebuie să reprezinte obiectul gândirilor sale și care pătrund în secretele științelor celor mai abstracte.” (*N.ed.*)

³ Note copiate de Leibniz după manuscrisele lui Descartes, pe care le-a văzut în 1676 la Clerselier, și descoperite de Foucher de Careil la Biblioteca Regală de la Hanovra, pe la jumătatea veacului trecut. Titlul de *Cogitationes privatae* nu e al lui Descartes. Unele din

găsesc apropiieri de *Reguli*, fapt pe care îl vom semnala, ori de câte ori va fi cazul, în notele textului.

Când cineva vrea să se informeze asupra metodei lui Descartes, se adresează *Discursului*. Nu există, totuși, vreo lucrare de-a autorului acestuia, care, sub o înfățișare de precizie și concentrație mai mare, să facă o dare de seamă mai puțin exactă, poate, și în orice caz mai nejustificat vanitoasă decât *Discursul asupra metodei*. Cele patru precepte pe care le dă Descartes în partea a doua a *Discursului* său și care constituie, cu ușoare comentarii, aproape tot ce privește direct metoda în lucrarea de la 1637, sunt departe de a însemna ceva revoluționar chiar pentru vremea, încă dogmatică, a lui Descartes. Pretențiile acestuia de a răsturna, cu cele patru precepte și cu aplicația lor, toată învățătura scolasticii, sună la fel de prezumțios ca aerele de începător de veac ale lui Bacon. Iar dacă, în cazul celor doi filozofi, e explicabil până la un punct să-și supraprețuiască metodele, nouă nu ne e îngăduit să le acceptăm afirmațiile fără a le corecta istoricește. Astăzi nu se mai poate vorbi despre „obscurantismul” scolasticii, în aceiași termeni în care se vorbea la începutul secolului al XVII-lea.

Discursul asupra metodei nu e numai nedrept istoricește, dar nedreptățește propria gândire a lui Descartes, sărăcind-o și mutilând-o. După cum se știe, noua metodă e rezumată acolo în patru puncte: a nu primi niciodată vreun lucru ca adevărat fără a-l fi cunoscut sigur ca atare; a diviza oricare dintre greutateți în atâtea părți câte se vor dovedi necesare; a-și îndruma prin ordine gândirile, de la cele mai simple la cele mai compuse; a face enumerări atât de complete, încât să fim siguri că n-am lăsat de o parte nimic. Cine poate afirma că, așa cum sunt prezentate în *Discurs*, fără dezvoltări, fără ilustrări,¹ preceptele acestea pot fi socotite revoluționare? Adevărurile lor par, în enunțarea făcută, atât de simple, încât e greu să crezi că omenirea a trebuit

notele de acolo corespund unor texte din alte lucrări ale sale. (A se vedea AT, X, *Opuscles de 1619–21*, Avertissement.)

¹ *Regulile* vor aduce câteva ilustrări, după cum se va vedea din lectura lor.

să aștepte până la Descartes pentru a descoperi, și chiar pentru a pune în lumină, astfel de lucruri. E drept însă că nici Descartes nu afirmă aceasta, deși o lectură superficială te-ar putea face să-i înțelegi așa gândul. Dar metoda a părut, în timpul ei, atât de nouă și de revoluționară încât un simplu cititor al *Discursului* nu-și poate reține o ușoară dezamăgire.

Astfel în 1628 are loc o reuniune de învățați la nunțul papal de la Paris. Descartes ia parte și el, reușind să suscite admirația asistenței cu aplicațiile diverse ale noii sale metode. Te întorci atunci curios către lucrările autorului nostru și te întrebi: Care metodă? Cea din *Discurs*? Dar ce fel de judecată aveau învățații aceia de la Paris pentru a se extazia în fața aplicațiilor unei metode firești oricărei minți sănătoase?

Dar iată un exemplu și mai izbitor. Cineva îi raportează lui Descartes¹ că niște savanți suedezi ar fi aflat despre metoda cea nouă și rezultatele strălucite pe care le dădea ea, dar că s-au declarat prea bătrâni pentru a mai lua lucrurile de la început, învățând o metodă cu care nu erau deprinși. — Prea bătrâni ca să învețe ce? Că nu trebuie să primim niciodată un lucru ca adevărat fără a-l fi cunoscut ca atare? Că trebuie să începem cu chestiunile cele mai simple? Ar fi să avem o părere prea proastă despre venerabilii savanți ai Suediei dacă am crede că s-au gândit, vorbind de „metoda nouă“, la cele ce spune Descartes în *Discursul* său.

E ceva mai *adânc* în metoda lui Descartes decât o lasă să se vadă *Discursul*. Acesta poate fi socotit, cu multă bunăvoință, rezumatul gândirii lui Descartes; dar rezumat pentru cei care au încercat toate virtuțile metodei, nu pentru cei care vor abia să le învețe. *Regulile*, deși neterminate, deși părăsite de autorul lor, care nu mai face nici o referință la ele în scrierile ulterioare², reprezintă însă cu mult mai onorabil decât *Discursul* metoda cea nouă. S-ar putea totuși ca și ele să constituie o dezamăgire pentru amatorul de noutăți și de proclamații revoluționare. Construcția lor neterminată e încă o făgăduință neîmplinită. Dar ea

¹ Cităm după Sirven, *op. cit.*, p. 452.

² Cel puțin noi nu știm despre vreuna explicită.

e mai aproape de împlinire decât programul *Discursului*. Descartes are de altfel, în genere, o viziune prea programatică, și deseori e prea mult spirit profetic în scrierile sale, pentru a putea satisface până la urmă năzuințele pe care el singur le deșteaptă. Nu e caracteristic, în această privință, îndemnul său constant către o știință universală, pe care totuși niciodată nu avea s-o schițeze în chip lămurit?

Trebuie să recunoaștem însă că Descartes nu vrea nici un moment să facă să treacă *Discursul* drept o lucrare fundamentală a gândirii sale. În această privință nu credem că mai poate fi vorba de multă îndoială. El vrea să scrie, după cum am arătat mai sus, o simplă prefață la fragmentele sale din *Le Monde*, anume *Dioptrica* și *Meteorii*, cărora le adaugă *Geometria*. E drept că până la urmă aceste trei lucrări științifice nu vor părea decât un fel de ilustrații ale tezelor filozofice susținute în *Discurs*. Dar se ajunge aci prin faptul că, între timp, *Discursul* se îmbogățește cu toate proiectele și gândurile care-l încearcă în momentul acela pe filozof. Nu trebuie să uităm că volumul de la 1637 este, de fapt, prima lucrare pe care Descartes o tipărește. Deci el va pune acolo cât mai mult din ce-i aparține: gândurile lui, resentimentele lui, justificările, programele, metodele lui, cât mai mult și, dacă se poate, tot. De aceea *Discursul* va începe prin a fi o istorie a spiritului său, pentru a deveni apoi un program, o vestire a științei universale, o enunțare a noii metode, o schiță a descoperirilor metafizice, cosmogonice, fiziologice și fizice, sfârșind prin a arăta că autorul lor are de gând, de acum înainte, a se dedica, direct sau indirect, studiului medicinei, spre a îmbunătăți viața oamenilor.¹

Atâta lipsă de stil nu poate caracteriza decât o prefață; iar în ce privește omul, trădează pe cineva care a tăcut prea mult. Ni se pare deci zadarnic să stăruim în a face o comparație între *Discurs* și *Regulile* sale, atât de riguroase și de sobre.² Idei

¹ E de prisos să amintim că Descartes nu s-a ținut de cuvânt.

² O tablă comparativă a textelor paralele între cele două lucrări se găsește în ediția a doua (Vrin, 1930) a *Discursului*, text și comentariu de E. Gilson.

comune ambelor lucrări sunt din belșug, după cum era și ușor de așteptat. Dar *Regulile* au idei comune și cu *Meditațiile*, precum a arătat Heimsoeth.¹ Toate acestea ne duc prea departe, fără a dovedi, între timp, mare lucru.

Trebuie observat totuși că, în cazul unei comparații cu *Discursul*, nu se pot pune alături decât prima carte, adică primele douăsprezece precepte din *Reguli* și partea a doua a lucrării din 1637.² Într-adevăr, după cum se va vedea mai târziu, din lectura *Regulilor*, lucrarea aceasta trebuia să se alcătuiască din trei cărți, cuprinzând câte douăsprezece reguli fiecare, deci treizeci și șase de reguli în total. Noi nu avem decât douăzeci și una, ultimele trei fiind de altminteri doar enunțate; ceea ce înseamnă că avem cartea întâi întreagă, a doua neterminată și a treia nici măcar începută. Planul lor însă, pe care Descartes îl schițează în chip explicit, dovedește cu prisosință că nu poate fi vorba de o acoperire, între *Reguli* și *Discurs*, decât în ce privește prima carte a *Regulilor*. În ea se discută necesitatea de a avea cunoștințe tot atât de sigure, în toate materiile, pe cât avem în aritmetică și geometrie — ceea ce duce la necesitatea alcătuirii unei metode. Urmează enunțarea, sub altă formă și distribuție, a preceptelor din *Discurs*. Toate acestea duc în sfârșit la înțelegerea perfectă a unei chestiuni, înțelegere atât de deplină încât mintea, stăpânindu-și obiectul, să-l poată exprima simbolic prin reducere la dimensiuni, pe care, la rândul lor, să le exprime prin linii. Așa s-ar constitui „știința universală“, pe care o vestește aci Descartes. (E puțin probabil ca ea să fie același lucru cu știința universală pe care o visa Descartes în 1619.) *Regulile* pe ideea ei cresc.

¹ În *Revue de Mét. et de Mor.* An 1913, p. 529 și urm. Pierre Boutroux însă (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Alcan, 1900, p. 6, nota 3) semnalează câteva deosebiri.

² E locul să amintim de o sugestie interesantă a lui J. Sirven (*op. cit.*, p. 343). Preceptele stabilite în *Discurs*, spune el, constituie de fapt una din primele schițe ale metodei carteziene. *Regulile* sunt mai bogate, căci ideile lui Descartes erau mai coapte pe vremea aceea. — Nu știm însă pe ce își întemeiază Sirven afirmațiile.

Dar abia de aci, cu cartea a doua, care propune această cuantificare a cheștiunilor perfect înțelese, intrăm în materia cu adevărat originală a *Regulilor*. Prima carte e doar un preambul.¹ Adevărata metodă a *Regulilor* ar fi trebuit să apară în celelalte două cărți. Același lucru îl susține și L. Brunschvicg în *Les étapes de la philosophie mathématique*. Generalizarea noțiunii de dimensiune, scrie el, este punctul capital din *Reguli*.² Și mai departe: Reforma filozofiei prin matematici va fi săvârșită dacă studiul fenomenelor va putea fi redus la cel al dimensiunii.³ Descartes vrea în 1628 să construiască o știință universală pe aceste temeuri. Numind dimensiune orice aspect al lucrurilor ce poate măsura și se poate măsura (de pildă culoare, sunet, formă și orice lucru în care e vorba de „mai mult“ sau „mai puțin“), el exprimă apoi dimensiunile prin linii și reduce totul la operații cu linii.

Dar *Discursul asupra metodei* nu pomeneste aproape nimic în această privință. Iată motivul mai adânc pentru care el trădează gândirea carteziană. Abia *Geometria*, în paginile ei de început și în alte locuri, va relua o parte din ultimele *Reguli*, după cum vom vedea mai târziu. Dacă lucrurile stau așa, atunci nu se mai poate afirma, cum face Hamelin⁴: *Discursul* e textul, *Regulile* sunt doar un fel de comentariu. Nu se poate spune decât că *Discursul* e un text și că *Regulile* alcătuiesc un altul. Că se putea ca *Regulile* din 1628 sau 1629 să nu mai mulțumească pe Descartes din 1635, asta e altceva. Conținutul lor nu e mai puțin diferit, măcar în ce privește accentul pe care-l pune Descartes pe lucruri (știință universală în *Reguli*, simplă metodă analitică, în lucrarea cealaltă.)

Totuși interpreți contemporani de mână întâi fac afirmația că *Regulile* și *Discursul* nu se deosebesc prea mult. Lucră-

¹ Așa afirmă J. Berthet în „Rev. de Mét. et de Mor.“, anul 1896, p. 404, studiul *La méthode de Descartes avant le Discours*.

² *Les étapes*, III-e éd., Alcan, 1929, p. 111.

³ *Op.cit.*, p. 112.

⁴ *Op.cit.*, p. 49.

rile acestea, scrie de pildă Gilson¹, coincid ca fond. „Regulile nu cuprind, în definitiv, decât cele patru precepte ale *Discursului*, iar ceea ce adaugă ele nu sunt precepte suplimentare, ci reguli practice, destinate să le ușureze aplicația.” Să nu fie cu adevărat decât reguli practice? Ar fi vorba, în orice caz, de niște reguli practice de mare amploare, care trebuiau să alcătuiască o adevărată știință, încă una fundamentală, și în a căror exercitare Descartes avea să se ostenească, după propriile sale spuse, multă vreme. Cât despre faptul că *Discursul* și *Regulile* „coincid ca fond”, el se poate susține până la un punct. Numai că atunci și *Meditațiile* precum și orice alte lucrări ale lui Descartes coincid ca fond cu *Discursul*, deoarece programul afișat aci e atât de vast și de făgăduitor, încât cu greu ar fi putut scrie Descartes vreun lucru de care să nu fi pomenit în *Discursul* de la 1637.

Nu numai însă că partea a doua a *Regulilor* nu e de găsit decât sub formă de aluzie în *Discurs*, dar partea a treia, pe care Descartes ne-o anunță și asupra căreia dă indicații, ar fi constituit un lucru inedit mai mult decât față de *Discurs*, chiar: poate față de gândirea însăși a filozofului. Am văzut că partea a doua vorbea despre chestiunile perfect înțelese, cele determinate. Ea propunea un fel de cuantificare, o reducere la linii a tuturor obiectelor gândirii, o dimensionare a lor. Descartes făcea abstracție de tot materialul empiric al unei chestiuni oarecare și nu o privea decât sub specia ei geometrică. Aceasta presupunea însă, o repetăm, că era în joc o chestiune pe deplin determinată, în care, adică, nu mai urma să fie vorba decât de proporții și raporturi. Iar nu toate cunoștințele noastre sunt de acest tip. Doar obiectele gândirii noastre sunt simple, în timp ce obiectele experienței sunt, într-o largă măsură, indeterminate. Și partea a treia a *Regulilor* — din care Descartes nu ne-a dat măcar un fragment — trebuia să încerce tocmai procesul acesta; reducerea chestiunilor indeterminate la chestiuni determinate. Dacă presupunerile noastre sunt întemeiate, Descartes ar fi trebuit să ajungă astfel la o adevărată fizică matematică.

¹ *Discours*. Texte et Commentaire, notă p. 196.

Caracterul inedit al acestei fizici matematice — pe care filozoful a atins-o poate, dar altădată și schimbată — consta nu numai în faptul că se făcea în strânsă legătură cu o metodă mai mult sau mai puțin nouă; cât în faptul că se făcea în cadrul unei discipline noi: știința universală.¹ Descartes se va mai gândi ulterior la știința aceasta fundamentală, dar niciodată nu va fi atât de aproape de schițarea ei ca acum. Știința purelor relații cantitative, cum a fost ea numită, nu poate fi căutată decât în *Reguli*, cărora le dă caracterul acesta de unicitate.

Iată de ce *Regulile* au un loc aparte în gândirea carteziană. Am arătat că ele nu pot fi înglobate în corpul *Discursului*; mai puțin ar putea fi asimilate altor lucrări ale lui Descartes. Încercare de tinerețe, dar de tinerețe sigură pe sine, *Regulile* alcătuiesc poate, după cum spune un comentator², cartea fundamentală în formația spiritului cartezian.

De ce au fost, atunci, părăsite? Nu puteau împlini ele făgăduințele pe care le făcuseră? Sau între timp spiritul lui Descartes fusese încercat de alte științe, „mai înalte“?

*

Comentatorii *Regulilor* au făcut tot felul de presupuneri în jurul faptului că ele nu au fost sfârșite. Să analizăm câteva, pentru a vedea ce se poate crede în privința punctului de care e vorba.

O bună parte dintre comentatori socotesc că Descartes nu a sfârșit *Regulile*, pur și simplu pentru că *nu putea să le sfârșască*. Ajunsese la o cotitură de gânduri, de unde nu mai știa încotro să plece. Așa crede, de pildă, Gilson, într-o notă³ de care am pomenit mai sus. Pentru el tentativa *Regulilor* a dus la un „eșec“, și așa se explică întrucâtva caracterul simplificat al *Discursului*, care nu dă decât patru precepte. Dar tot pentru Gilson

¹ Am dezvoltat într-un studiu deosebit ideea acestei științe („Rev. de Fil.“, nr. 1, anul 1935.).

² J. Sirven, *op. cit.*, p. 442.

³ *Op. cit.*, p. 196.

Regulile nu constituie decât un fel de procedee de aplicație, de rețete practice. Eșecul deci nu e al metodei, ci al aplicației ei. „Metoda a fost de la început, în ce privește esențialul, scrisă el în aceeași notă, aceea ce avea să rămână întotdeauna. Descartes nu a variat decât în faptul că a crezut din ce în ce mai puțin în posibilitatea de a formula și preda procedee de aplicație.” Dacă așa stau lucrurile, atunci să semnalăm un fapt destul de curios: Descartes n-a mai dat niciodată alte procedee de aplicație, alte rețete, mai reușite. Lucrul acesta nu se resfrângea asupra metodei, trădând o insuficiență a ei? Eșecul regulilor practice nu însemna oare, în ipoteza lui Gilson, un adevărat eșec al preceptelor teoretice? Și la ce mai servea metoda dacă nu era în stare să formuleze câteva principii bune de lucru? — Gilson nu ne spune nimic în această privință, iar explicația sa nu poate satisface, prin urmare.

Pentru alte motive ajunge Pierre Boutroux la aceeași concluzie, anume că *Regulile* constituie un eșec al gândirii carteziene. El recunoaște, în lucrarea lui Descartes, o idee mai mare decât aceea de a servi câteva reguli practice: ideea de a întemeia o știință universală. Dar i se pare că lui Descartes îi lipsesc, la acea dată, mijloacele care să-l ducă la întemeierea științei dorite. Boutroux analizează cartea a doua a *Regulilor*, în special ultimele reguli, și arată că Descartes începe prin a da metoda algebrei sale, dar se oprește după ce a definit cele patru operațiuni, ceea ce pare a arăta că nu știa pe unde s-o continue.¹ Într-adevăr, am înfățișat mai sus că Descartes încerca să reducă totul la linii. Deci nu-i rămânea, de acum înainte, decât să facă operațiuni cu ele. Ne arată cum se însumează două linii, cum se scad, cum se înmulțesc și cum se împart, dar se oprește aci. La data aceea — adaugă Boutroux — se dovedește astfel că îi lipsea ideea geometriei analitice, care, reducând toate figurile geometrice la linii și liniile la câtimi algebrice, este în stare să opereze mai mult decât putea Descartes din 1628 cu cele patru operațiuni

¹ *Op. cit.*, Apendice II, p. 42.

ale sale. Boutroux lasă să se înțeleagă, așadar, că ideea geometriei analitice ar fi salvat pe cea a științei universale.

Că Descartes nu avea la acea dată ideea geometriei analitice, aceasta pare a fi adevărat. Toți, sau aproape toți istoricii, conclud, din lectura scrisorilor lui Descartes, că descoperirile sale matematice nu sunt anterioare anului 1631 sau 1632, în timp ce *Regulile* sunt cu siguranță anterioare lui 1629. Se pare chiar, în urma relatărilor de mai târziu ale lui Leibniz, că ideea geometriei analitice nu i-ar fi venit lui Descartes decât cu prilejul studierii problemei lui Pappus¹, problemă propusă lui Descartes în 1631 de către Golius. Pierre Boutroux este deci în drept să constate că *Regulile* nu închid și n-ar fi închis în ele geometria analitică. Dar când dă să se înțeleagă că geometria analitică ar fi putut realiza programul științei universale din 1628, atunci nu mai e de acord cu toți istoricii. Mulți² susțin că știința universală nu poate fi confundată cu geometria analitică, nici măcar în ce privește idealurile și veleitățile ei. Dacă nu ar spune decât că geometria analitică e *un* punct din programul vast al științei universale, Boutroux ar fi poate mai aproape de adevăr.

Reținem, în orice caz, faptul că și Pierre Boutroux vede în *Reguli* un eșec. Explicația sa este aceea că Descartes nu era încă în stăpânirea descoperirilor sale matematice. Numai că atunci întrebarea noastră: de ce nu au fost sfârșite *Regulile* nu-și găsește răspunsul. Căci am putea întreba mai departe: de ce n-a reluat Descartes *Regulile* în 1631, 1632 sau 1637, când era în stăpânirea descoperirilor sale matematice? Eșecul *Regulilor* nu era așadar iremediabil. Mai târziu Descartes *putea* să le scoată la capăt. Atunci de ce n-a făcut-o?

Sunt alți comentatori, însă, care socotesc că filozoful se convingea din ce în ce mai mult de eroarea sa de tinerețe și că eșecul *Regulilor* era cu adevărat iremediabil. Așa, de pildă, J. Berthet³ găsește, în proiectul cărții a treia a *Regulilor*, greutatea de neîntrecut. Ideea de a reduce experiența și datele ei la cantități goale,

¹ Despre care va fi vorba mai târziu, în *Geometrie*.

² De pildă G. Milhaud, în *op. cit.*, p. 93.

³ În studiul citat.

de a o dimensiona în întregul ei, nu putea fi înfăptuită. Ea ar fi dus la un fel de întemeiere deductivă a experienței, ceea ce era de nerealizat. Cum putea Descartes să scoată din experiență, prin deducție, scrie Berthet, legăturile necesare, din moment ce nu le putuse cunoaște a priori? Aceasta era întreprinderea paradoxală pe care se gândea s-o încerce în *Reguli*. Mai târziu, adaugă el¹, în *Discurs* și *Principii* Descartes își dă seama că experiența nu poate intra într-un lanț deductiv al raționamentului.

Argumentul lui Berthet, însă, dacă îl înțelegem noi bine, are aerul să interzică orice fizică matematică. În *Reguli* nu e vorba atât de un lanț deductiv al raționamentului, cât de matematizarea datelor experienței (în ce chip vom vedea mai târziu); ceea ce pretinde și reușește fizica matematică.

Tot în partea a treia vede J. Sirven pricina pentru care *Regulile* au rămas neterminate. El nu crede însă, ca Berthet, că ar fi vorba de o imposibilitate teoretică de a le desăvârși, ci de una de fapt, doar. *Regulile* au rămas neterminate, scrie el,² nu pentru că autorul își pierduse încrederea, cum zice Gilson, dar pentru că gândirea lui se întindea din ce în ce mai mult. Partea a treia, scrie el într-alt loc,³ este cea care l-a făcut să vadă insuficiența teoriei lui și să vrea să-și completeze lucrarea printr-un sistem de metafizică.

Ipoteza aceasta pare mai apropiată de adevăr decât cele de până acum. Fizica, la care ar fi trebuit să ajungă Descartes, în cartea a treia, îl ducea, conform viziunii sale de totdeauna, către o metafizică. *Regulile* se feriseră cu desăvârșire de orice afirmație metafizică, nefăcând decât să aducă incidental în discuție câteva teze. Acum însă, în cartea a treia, Descartes putea fi ispitit, prin înseși cercetările sale fizice, să adâncească anumite probleme metafizice. E ceea ce se pare că a și făcut, prin 1629. Așa cel puțin rezultă din scrisorile sale. Avem dreptul, atunci, să presupunem că *Regulile* îl duseseră la reflecțiile din 1629? Ar fi prea mult; data de 1628 pentru *Reguli* nu este, în definitiv,

¹ Același studiu, p. 413.

² *Op.cit.*, p. 173.

³ *Op.cit.*, p. 457.

atât de indiscutabilă. Coincidența, totuși, se dovedește a fi interesantă. De aceea am și semnalat-o.

În sfârșit, această din urmă ipoteză a lui Sirven are darul să se potrivească și cu unele afirmații ale filozofului. În introducerea¹ de care am mai vorbit, Henri Gouhier dă ca sigură, pentru faptul că *Regulile* sunt nesfârșite, următoarea motivare, extrasă dintr-o scrisoare a lui Descartes, cu data de 15 aprilie 1630, către bunul său prieten, părintele Mersenne: „Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison: c'est que pendant que j'y travaillais j'acquérais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier, ainsi que si quelqu'un, ayant commencé un bâtiment pour sa demeure, acquérait cependant des richesses qu'il n'aurait espérés et changeait de condition, en sorte que son bâtiment commencé fut trop petit pour lui, on ne le blâmerait pas si on lui en voyait recommencer un autre plus convenable à sa fortune.“*

Iată deci care ar putea fi motivul neterminării *Regulilor*. Nu e nevoie să facem noi presupuneri în această privință, de vreme ce lucrul rezultă destul de clar: atât din lucrarea însăși a lui Descartes, după cum a arătat Sirven; cât și din pornirea lui Descartes către alte științe, „mai înalte“, cum va numi el undeva, în cursul *Regulilor*, cercetările metafizice; cât în sfârșit din scrisoarea aceasta către Mersenne. Trebuie să desprindem, din toate cele de mai sus, concluzia că nici în mintea lui Descartes nu e

¹ Introducerea la textul latin al *Regulilor* (Vrin, 1930).

* „Dacă vi se pare ciudat că am început câteva tratate la Paris, pe care apoi nu le-am continuat, vă voi spune care este motivul: în timp ce lucram am dobândit puțin mai multă cunoaștere decât aveam la început, și, dorind să fiu pe măsura ei, am fost constrâns să fac un proiect nou, unul puțin mai mare decât primul. La fel, nimeni nu l-ar învinovăți pe cel care, după ce a început o construcție ca să locuiască în ea, ar dobândi o avere la care nu ar fi sperat și, schimbându-și condiția, astfel încât construcția începută ar deveni prea mică pentru el, ar reîncepe o alta, mai pe măsura sortii lui.“ (N.ed.)

vorba de un eșec, și nici în mintea cititorului nu trebuie să fie un astfel de gând.¹ Este adevărat că Descartes a lăsat *Regulile* neterminate și că nu le-a reluat explicit altundeva, spre a ne arăta cum „a clădit o altă casă, mai potrivită cu noua sa avere”. Dar ar fi putut-o face. În afară de motivele prezentate mai sus, s-ar fi putut aduce și altele, de soiul acestora: Descartes n-a terminat, atunci sau mai târziu, *Regulile* poate pentru că n-a fost niciodată vorba să le publice; poate pentru că, după aceea, gândul unei științe universale l-a încercat din ce în ce mai puțin pentru ea însăși, cât pentru diversele ei ramuri; pentru că, deci, s-a ocupat mai mult de fizică, geometrie, cosmogonie; pentru că, spre sfârșitul vieții lui, a făcut metafizică și morală mai mult decât știință, de orice fel ar fi fost ea; în sfârșit, poate pentru că, după cum am arătat la început, Descartes nu era un „alcătuitor de cărți”², cât un gânditor. Deci pentru o sumedenie de motive, în afară de cel că nu le *putea* sfârși. Iar dacă *Regulile* puteau fi sfârșite, o întrebare se naște în chip firesc: cum ar fi fost ele sfârșite? Către această ultimă întrebare trebuie să ne îndreptăm acum toată atenția.

*

Nu ascundem faptul că o astfel de întrebare închide în ea greutatea de neîntrecut, poate. Am fi ocolit-o, desigur, și am fi lăsat pe cititor să se descurce cum poate cu lectura acestei lucrări incomplete, dacă felul cum a fost ea întreruptă nu ar fi de natură să dezamăgească pe orice iubitor de gânduri încheiate. După un început strălucit, *Regulile* continuă destul de inspirat câteva neglijențe de redactare, mai ales unele reluări și repetiții — explicabile prin aceea că Descartes n-a revăzut lucrarea —, care nu sunt însă de natură să înăbușe elanul cu care au fost scrise. Varietatea și vioiciunea cărții întâi — deși în această privință

¹ Un comentator german, Artur Buchenau, merge atât de departe încât afirmă (*Regeln*, F. Meiner 1920, Vorrede, p. VI) că, deși fragmentare, *Regulile* i se par a constitui un întreg. Afirmatia sa însă e nesustținută și, după părerea noastră, de nesustținut.

² „Faiseur de livres“, spune el singur, cu dispreț.

Discursul e inegalabil — sunt pe punctul de a-și găsi un complement de adâncime în cartea a doua, când deodată Descartes se oprește asupra unor propoziții de tehnică geometrică, lăsând pe cititor nu numai nelămurit, dar nemulțumit de caracterul operatoriu pe care l-a luat gândirea, atât de filozofic făgăduitoare, desfășurată mai înainte. Unde e știința universală? Unde-i noua întemeiere a unei serii de cunoștințe, mai sigure și mai adânci decât cele ale școlii?

Pentru a nu lăsa să stăruie impresia aceasta de ruină a gândirii carteziene, ne vedem siliți să-i schițăm întregirea. Căci *Regulile* nu sunt o ruină. Sunt temelii solide pentru o anumită viziune a lui Descartes, care este poate viziunea sa cea mai apropiată. Și cine poate spune că un Descartes mai puțin metafizician nu ar fi avut ca lucrare de prim rang *Regulile*, al căror spirit și așa îl stăpânește îndeajuns?

Întregind așadar lucrarea lui Descartes, mai mult pentru uzul lecturii ei, ne dăm seama pe deplin de toate riscurile pe care o astfel de întreprindere le comportă. Desăvârșirea *Regulilor* este cu atât mai grea, cu cât ipotezele trebuie să se grupeze în jurul a două întrebări, nu în jurul uneia singure. Cele două întrebări sunt:

1. Cum ar fi *continuat* Descartes *Regulile*, în cazul când nu avea să-și corecteze în nici un punct gândirea?

2. Cum le-ar fi *refăcut* și întregit el, în ipoteza că manuscrisul existent — cel de față — nu l-ar mai fi mulțumit în întregime?

Această din urmă întrebare este deosebit de grea, și nu vom cuteza s-o discutăm. De altfel, întrucât Descartes nu s-a exprimat deschis, după câte se pare, niciodată asupra *Regulilor*, nu putem ști aproape nimic în această privință. Nemulțumirea care rezultă din pasajul scrisorii trimise în 1630 lui Mersenne și citată mai sus nu e deloc explicită. Ce anume era prea strâmt în *Reguli* — dacă de ele e vorba în scrisoarea aceea — pentru ca Descartes să se compare cu un om căruia nu-i mai convine o casă atât de mică? Le lipsea metafizica, după cum am presupus? Dar putem face presupunerea aceasta cu destulă îndreptățire?

Ceea ce mărește însă greutatea discuțiunii este faptul că anumite lucruri care să nu-i convină lui Descartes în *Reguli* există

totuși. Nu ne gândim, de pildă, la teoria cunoașterii desfășurată în regula XII, teorie despre care nu știm dacă ar coincide întru totul cu cea din *Meditații* sau cu anumite observații psihofiziologice din *Tratatul asupra pasiunilor*. Ne gândim însă la ceva mai de preț pentru *Reguli*, și care a făcut pe Pierre Boutroux să vadă în ele un eșec: la unele din ultimele *Reguli*, care sunt reluate în *Geometrie* și esențial schimbate acolo.¹ Și apoi să presupunem că în 1637, când apare *Geometria*, Descartes și-ar fi corectat *Regulile* în sensul noilor sale vederi. Dar n-ar fi făcut decât atât? N-ar fi utilizat el, după cum vrea și Boutroux, neprețuitul instrument al geometriei analitice în desăvârșirea *Regulilor*, scrise, după cum știm, într-o perioadă când geometria analitică nu era încă inventată?

Iată întrebări care ne-ar autoriza să ne punem ipoteza refacerii totale a *Regulilor* și care, în același timp, îngreunează prea mult discuția acestei ipoteze. Ce e de făcut, atunci? Să ne mărginim la Descartes din 1628, de la data probabilă când a scris *Regulile*. Să încercăm a le întregi viziunea prin ele însele, știind *totuși lămurit că o reluare a lor mai târziu ar fi echivalat cu o refacere a lor*.

Dar de lucrul acesta din urmă ni se pare că nu țin seama îndeajuns comentatorii care încearcă întregirea *Regulilor*. Ei pun pe același plan gândirea lui Descartes din 1628 cu cea de mai târziu și riscă, în consecință, fie să atribuie prea mult lui Descartes din perioada *Regulilor*, fie să atribuie prea puțin lui Descartes de mai târziu, când desigur și-ar fi refăcut lucrarea întru totul.

Astfel B. Gibson arată² că *Regulile* se sfârșesc la regula XXI doar în aparență, căci de aci încolo le continuă *Geometria*. —

¹ În *Reguli*, după cum se va vedea, Descartes păstrează, alături de lungimi, suprafețele. O înmulțire sau o împărțire e reprezentată geometric printr-o suprafață. În *Geometrie* însă el găsește un procedeu prin care să nu opereze decât cu linii. Progresul este incontestabil. Calea către geometria analitică e netezită.

² „Rev. de Mét. et de Mor.“, anul 1896, studiul *La Géométrie de Descartes au point de vue de sa méthode*, p. 387 și urm.

Că există o continuitate, aceasta nu se poate contesta. Dar, după cum am spus, nu se poate afirma de aci că la 1628 Descartes avea ideea *Geometriei* sale sau că la 1637 mai avea respectul *Regulilor* sale. Și apoi să admitem că partea a doua a *Regulilor* se întregește prin *Geometrie*. Ce facem însă cu partea a treia, în privința căreia *Geometria* nu are nici o competență?

Un alt comentator care încearcă să refacă *Regulile* este J. Berthet, despre al cărui studiu am mai vorbit. Contribuția sa ni s-a părut prețioasă în aceea că a arătat valoarea deosebită a cărților a doua și a treia din *Reguli*, afirmând că prima carte nu e decât un preambul. Astfel autonomia *Regulilor* față de *Discurs* ni s-a părut pe deplin întemeiată. În ce privește întregirea lor, însă, Berthet nu poate ajunge la un rezultat pozitiv, din moment ce declară, după cum am văzut, că partea a treia ar fi închis în ea o tentativă paradoxală și că Descartes n-o putea duce nici chiar el la bun sfârșit.

J. Sirven, care scrie unul din cele mai dezvoltate și prețioase capitole asupra *Regulilor*, recunoaște¹, în ce privește partea a doua, că există o legătură vizibilă între ultimele pagini ale *Regulilor* și primele ale *Geometriei*. Afirmă însă mai departe² că, după propria sa declarație, Descartes n-a alcătuit o bună parte din *Geometrie* decât în timp ce edita *Meteorii*; de aceea trebuie să ne folosim cu prudență de *Geometrie* în interpretarea *Regulilor*. Nu-i mai puțin adevărat totuși, adaugă el, că filozoful avea cercetări geometrice anterioare — și prin urmare putem face oarecare coniecturi pe baza *Geometriei*. E ceea ce și face,³ presupunând, prin cartea a treia a *Geometriei*, care ar fi fost regulile XXII, XXIII și XXIV. În ce privește însă partea a treia a *Regulilor*, Sirven nu mai poate face decât o reconstrucție vagă, arătând obiectul ei și citând exemplele pe care le dădea însuși Descartes în cursul lucrării sale, adică cel al magnetului și al

¹ *Op.cit.*, p. 352.

² *Op.cit.*, p. 422.

³ *Op.cit.*, p. 424.

liniei anaclastice.¹ Adaugă totuși câteva exemple din *Meteorii* de mai târziu.

Dar chestiunea noastră era tocmai de a nu interpreta pe Descartes din 1628 prin cel de mai târziu. De aceea, ținând seamă de toate sugestiile făcute de diverșii comentatori, ne vom întoarce mai ales la textul lui Descartes, încercând să scoatem de acolo urmarea firească a gândirii sale din *Reguli*. Nădăjdum, astfel, nu a da o întregire a lor, dar cel puțin o prelungire. În ultimă instanță ne-am mulțumi doar cu atât: ca cititorul să sfârșească lucrarea cu impresia că abia a început una.

Să ne întoarcem deci la textul *Regulilor* și să scoatem de acolo toate aluziile la cărțile a doua și mai ales a treia.

Mai întâi, să reluăm planul lucrării. Descartes îl anunță explicit la sfârșitul regulii XII, ultima regulă a cărții întâi. Acolo arată că împarte tot ce poate fi cunoscut în două categorii: propoziții simple și chestiuni. În ce privește propozițiile simple, primele douăsprezece reguli au îmbrățișat toate preceptele ce se pot da: cele anume care pregătesc puterea noastră de cunoaștere, spre a întui lămurit lucrurile și a le cerceta rânduie. Deci prima carte a *Regulilor* arată cum trebuie să se comporte în genere mintea noastră față de orice obiect de gândire. Cărțile a doua și a treia vor arăta ce anume se va putea înfățișa ca obiect de gândire: unele dintre chestiuni, după cum am mai arătat, vor fi perfect înțelese, chiar dacă soluția lor nu s-ar cunoaște pentru un moment; ele vor fi de tip matematic și vor constitui întreaga carte a doua. Altele vor fi imperfect înțelese, dar vor trebui reduse la cele perfecte; ele vor fi de tip experimental și vor constitui cartea a treia.

După cum se știe, cartea a doua începe de la regula XIII. Primele patru reguli din această carte arată cum se poate ajunge la chestiuni simple. Orice chestiune, perfectă sau imperfectă, spune Descartes, se poate studia sub următoarele trei puncte: întâi, trebuie să fie ceva necunoscut în ea, altfel căutarea noastră ar fi zadarnică; al doilea, necunoscutul acesta trebuie de-

¹ *Op.cit.*, p. 426.

numit, adică încercuit, într-un anumit fel, altminteri nu am căuta dezlegarea *sa* mai degrabă decât a altuia; în al treilea rând, denumirea, încercuirea aceasta a necunoscutului, nu se poate face decât prin ceva cunoscut. O dată delimitat ceea ce e necunoscut într-o chestiune, trebuie să lăsăm deoparte toate celelalte probleme și să nu luăm în cercetare decât câmpul astfel delimitat. Dar, adaugă Descartes, totul poate fi privit ca mărime, iar tot ce privește mărimile nu constă, de fapt, decât într-o problemă de proporții. Un lucru e mai întins sau nu decât altul, o culoare mai albă decât alta, un sunet mai tare decât altul.¹ Iar în toate aceste chestiuni, nelămurirea constă tocmai în proporții — care se pot înfățișa prin analogie cu liniile. Căci ce e mai simplu decât o linie și cum s-ar putea indica mai bine decât prin ea raportul pe care-l cercetăm? Deci prin linii, cunoscute nouă, calificăm raporturi încă necunoscute nouă.

Cartea a doua nu va trata decât despre linii, lăsând deoparte orice altă întrebare în jurul chestiunilor. Se ajunge astfel la probleme de pură matematică. Descartes intră în desfășurarea lor și se oprește la Regula XXI, după ce face, în ultimele reguli, câteva enunțări ce vor fi reluate, după cum știm, în *Geometria* sa de mai târziu. Am văzut că tot din *Geometria* sa de mai târziu scoate Sirven regulile XXII, XXIII și XXIV. Dacă însă nu voim să interpretăm *Regulile* decât prin ele însele, nu putem face prea multe conjecturi în privința acestor ultime reguli. Putem însă bănuî că Descartes le avea precis în minte, de vreme ce se gândește chiar la regula XXIV, al cărei conținut îl anunță la finele regulii XVII. Într-adevăr, ni se spune acolo că regula XXIV trebuia să dea exemple în legătură cu felul cum se rezolvă o chestiune în care luăm necunoscutele drept cunoscute și le tratăm ca atare. Problema aceasta, destul de nelămurită, așa cum ne vorbește aci Descartes despre ea, avea să fie reluată și în regula XIX, al cărei enunț îl avem. Interpreții lui Descartes, chiar când se pricep în matematici, arată că nu se poate bine bănuî despre ce ar fi vroît să vorbească aci filozoful. Brunswick

¹ Regula XIV.

arată¹ că ecuațiile ce ni se propun — deoarece aceasta înseamnă să tratezi necunoscutele drept cunoscute: să le pui în ecuație — ar fi un fel de ecuații geometrice, în timp ce ecuațiile de mai târziu ale matematicii lui Descartes vor fi algebrice. Cu toate acestea Descartes vorbise mai înainte, la regula XVI, de un fel de algebră și propusese să se noteze cunoscutele prin literele mici a, b, c , și necunoscutele prin A, B, C .² Deci avea ideea unei algebre, și chiar a unei algebrizări a geometriei, încă din 1628. Nu va fi chiar vorba de geometria analitică din 1637, e drept. Dar noțiunile lui Descartes nu-i ajungeau oare pentru a putea comenta — dacă ar fi încercat-o — enunțul regulii XIX, și, în genere, pentru a sfârși cartea a doua? Avem cel puțin tot atât de multe drepturi să credem într-un fel câte și într-altul.

În orice caz — și aceasta ne e de ajuns — nu vedem nici o șovăire în gândirea lui Descartes. El se simte în stare să rezolve ecuații de soiul celor propuse. Ne asigură chiar că va da exemple în regula XXIV, după cum ne asigură că va da, tot acolo, exemple din alte chestiuni pe care intenționează să le discute în regulile următoare.³ Făgăduința aceasta spune multe în privința încrederii lui Descartes în lucrarea sa și ne surprinde faptul că unii comentatori nu țin seamă de ea.

Iată deci, trecând peste regulile XXII și XXIII, în privința cărora autorul nu ne lasă să bănuim nimic, cum s-ar fi sfârșit, prin exemplificări, cu regula XXIV, cartea a doua. Nu putem ști dacă era vorba de exemplificări strict matematice sau și de unele fizice, adică ecuații cu exemple din lumea experienței. În acest din urmă caz însă Descartes și-ar fi asigurat o bună trecere spre regula XXV, care trebuia să inaugureze cartea a treia, cea cu chestiunile experimentale.

¹ *Les étapes*, p. 119.

² Va reveni mai târziu în *Geometrie* asupra acestor notații și va introduce sistemul, care a rămas și azi în vigoare, de a se nota cunoscutele prin primele litere (a, b, c) și necunoscutele prin ultimele (x, y, z).

³ ...*etiam plurimorum ex iis quae deinceps sumus dicturi* „...chiar ale foarte multora dintre acele lucruri pe care avem de gând să le spunem în continuare“ (*n.ed.*).

Ajungem astfel la ultima parte a *Regulilor*, care n-a fost nici măcar începută. Ce ne spune Descartes în privința ei?

Am văzut că la finele regulii XII îi anunță conținutul, o dată cu cel al părții a doua. Apoi la finele regulii XVI ne înștiințează că primele patru reguli din cartea a doua, cele care vorbesc despre felul cum se ajunge la matematizarea tuturor chestiunilor, vor fi reluate mai pe larg în cartea a treia.¹ Prin urmare Descartes are nu numai ideea vagă a unei a treia părți, ci și anumite puncte certe de discuție. Deseori, de altfel, în cursul lucrării, filozoful face trimiteri la comentarii pe care nu le putem bănuși decât ca aparținând părții a treia; astfel în regula VIII, unde vorbește de o cunoaștere prin imitație — care s-ar potrivi în lumea experimentală — și unde adaugă: dar despre aceasta mai târziu²; apoi în exemplele magnetului și ale coardelor sonore, din regula XIII, când de asemenea adaugă că va relua mai târziu chestiunea pe care o exemplifică; în sfârșit, în alte câteva locuri, pe care le vom semnală în note.

Descartes avea deci o idee lămurită asupra cărții a treia. Dezvoltând unele din punctele discutate în regulile XIII–XVII, el avea să arate cum se reduc chestiunile imperfecte la cele perfecte și anume cum se transformă toate chestiunile experienței în probleme tratând despre mărimi³, apoi cum se consideră aceste mărimi în ele însele, detașate de tot complexul experienței și ridicate la rangul de obiecte matematice. Pe acestea avea apoi să le pună în ecuațiile la care ajungea partea a doua — și astfel reducerea „chestiunilor“ era sfârșită. Nu i-ar fi rămas decât să dea câteva exemple, poate cel al liniei anaclastice — despre care însă va vorbi mai târziu, în *Dioptrică* — cel al magnetului și

¹ ...*his quatuor regulis nos adhuc usuros in tertia parte hujus Tractatus, de paulo latius sumptis, quam hic fuerint explicatae, ut dicetur sus loco* „...de aceste patru reguli ne vom folosi în a treia parte a acestui Tratat, [pornind] de la ceva restrâns, reluate mai amplu decât au fost explicate aici, ca să fie spuse la locul potrivit“ (n.ed.).

² ...*per imitationem, de qua postea...* „...prin imitație, despre care [se va vorbi] după aceea...“ (n.ed.).

³ Acesta e punctul greu al fizicii *Regulilor*.

eventual altele, din aceleași domenii. În chipul acesta *Regulile* se întregeau firesc.

Ce înfățișare ar fi avut ele în întregul lor? Dacă presupunerile noastre sunt îndreptățite, atunci *Regulile* ar fi apărut ca adevărata *întemeiere sistematică a ideilor clare și distincte*. Bazată pe o teorie a cunoașterii în care *intuiția* lucrului simplu e totul (deducția nefiind aci decât un lanț de intuiții); ajutată de instrumentul unei matematici în care *linia* e totul; ducând la o fizică în care *mărima* e totul — metoda lui Descartes, așa cum o schițează *Regulile*, este prin excelență metoda ideilor clare și distincte. Cu *astfel* de idei operează spiritul lui Descartes, și pe ele i le dezvoltă lumea sa.

Constituie metoda *Regulilor* un eșec din punctul de vedere al rezultatelor? N-ar fi putut ea duce la fizica adevărată, deși, în schimb, în planul matematicilor avea să ducă, peste câțiva ani, la geometria analitică? Atunci eșecul e mai adânc decât al *Regulilor*: e al metodei ideilor clare și distincte, e al cartezianismului în genere. S-ar putea ca fizica să fie piatra de încercare a oricărui cartezianism.¹

Pentru dragostea sa necurmată de idei clare și distincte Descartes va întâmpina, de altfel, neajunsuri și în ce privește matematicile, nu numai fizica. Invenția calculului infinitezimal, pe care matematicienii timpului său o pregătesc, găsește în el un spirit destul de neînțelegător.² În ciuda desprinderii sale de școală, Descartes pare aplecat către înțelegerea substanțială a metafizicii aristotelice mai degrabă decât către cea funcțională — cum s-a zis — a vremurilor noastre.

Dar nu este niciodată nimerit să încadrezi filozofiile în altceva decât în propriul lor întreg. Descartes nu mai aparține de

¹ G. Bachelard are, în lucrarea sa: *Le nouvel esprit scientifique* (Alcan, 1934), un întreg capitol privitor la „noncartezianismul” științei de azi.

² Milhaud (*op. cit.*, p. 162) aduce exemple din corespondența lui Descartes care să arate că filozoful avea oarecare înțelegere pentru metodele infinitezimale. Predilecția sa pentru idei clare nu se poate contesta totuși. Curba generală a spiritului său stă mărturie.

fapt lumii vechi, deși poate îi seamănă în unele privințe. El nu aparține însă nici lumii noi într-o prea mare măsură, deși o determină în multe privințe. Ca orice filozof, el trăiește mai ales în tipare proprii.

De aceea *Regulile* trebuie adâncite. Ele reprezintă lucrarea cea mai „carteziană“, poate, care s-a scris vreodată.

Traducătorul

Regulae ad directionem ingenii

Regula I

Ținta cercetărilor trebuie să fie de a ne îndruma mintea¹ către rostirea unor judecăți întemeiate și adevărate, cu privire la toate lucrurile care ni se înfățișează.

Oamenii au obiceiul ca, ori de câte ori văd vreo asemănare între două lucruri, să spună despre amândouă ceea ce au aflat cu privire la unul din ele, chiar atunci când lucrurile nu se mai aseamănă între ele. Așa de pildă greșit judecă ei la fel despre științe, care sunt alcătuite în întregime de mintea omului, ca despre meșteșuguri, care cer anumite însușiri ale corpului. Dându-și seama că omul nu trebuie să învețe în același timp toate meșteșugurile, ci că acela reușește mai bine care se încearcă doar într-unul — în timp ce un om care lucrează câmpul și cântă totodată la chitară, sau încearcă meșteșuguri tot atât de felurite între ele, nu reușește așa de bine pe cât ar face-o dacă și-ar vedea de unul singur dintre meșteșuguri —, au socotit că se întâmplă și cu științele la fel și că, deosebindu-le pe unele de altele după felurimea obiectului lor, trebuiau să ia pe fiecare din ele în parte, fără de toate celelalte. Numai că aci s-au înșelat. Căci toate științele nu înseamnă nimic altceva decât înțelepciunea omului,

¹ *Ingenium*. Înțelesul cartezian al acestei expresii trebuie statornicit de la început. Dăm, după Gilson (*Discours, Texte et Commentaire*, Vrin, 1925, p. 86) cele trei accepții pe care le ia *ingenium* la Descartes: 1) spirit, opus substanței întinse; 2) ca îmbrățișând tot conținutul spiritului (nu numai rațiune, ci și memorie, voință, imaginație etc.); 3) ca opus *sufletului* scolastic, vegetativ. — Expresia noastră de „minte” nu traduce decât o parte din înțelesul al doilea. Dar o socotim cea mai potrivită pentru *Regulae*, care vorbesc mai ales despre conținutul intelectual al „spiritului”. Vom menționa ori de câte ori vom traduce pe *ingenium* altfel decât prin minte. De aci nu rezultă că ori de câte ori e „minte” în textul românesc trebuie să fie „ingenium” în cel latin.

care înțelepciune rămâne una și aceeași întotdeauna, oricât de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeași e, deși cade peste tot felul de lucruri. De aceea nu e nevoie să punem minții nici un fel de îngrădiri. Iar cunoașterea unui adevăr anumit nu ne îndepărtează de aflarea altuia așa cum o îndeletnicire o înlătură pe cealaltă, ci mai degrabă ne apropie.

Iată de ce mi se pare surprinzător faptul că cei mai mulți cercetează cu foarte mare grijă obiceiurile oamenilor, proprietățile plantelor, mișcările astrelor, transmutațiile metalelor și obiectul altor științe de același soi, în timp ce mai nici unul nu se gândește la dreapta judecată a omului¹, sau la înțelepciunea aceea universală, când de fapt toate chestiunile de mai sus nu înseamnă nimic prin ele însele, ci nu trebuie prețuite decât prin aceea că îmbogățesc cu ceva înțelepciunea de care e vorba. Pe bună dreptate, prin urmare, punem regula aceasta în fruntea tuturor, căci nu-i nimic care să ne îndepărteze mai mult, într-o cercetare, de calea dreaptă a adevărului, decât faptul că nu o îndrumăm către această țintă generală, ci către altele, particulare. Nu vorbesc aci despre scopurile de rând și nedemne, cum sunt gloria deșartă sau câștigul josnic; pentru dobândirea acestora, e de la sine înțeles că mai degrabă folosesc judecățile înzorzotate și întorsăturile pe gustul mulțimii decât cunoașterea temeinică a adevărului. Dar mă gândesc chiar la scopurile cinstite și demne de toată lauda, deoarece deseori suntem înșelați mai pe nesimțite de către acestea: cum ar fi, de pildă, dacă ne-am apuca să căutăm care sunt științele potrivite pentru a ne da plăceri în viață, sau a ne da acea mulțumire care e de aflat în contemplarea adevărului și care e, poate, singura deplină și netulburată de nici un fel de durere, pe acest pământ. E drept că putem privi acestea drept roade firești ale științelor; însă dacă avem gândul la ele, în timpul cercetărilor, se poate întâmpla să pierdem din vedere multe lucruri care ar fi fost în stare să ne înainteze în cunoștințele noastre. Și am face aceasta, fie pentru că la prima ve-

¹ *de bona mente.*

dere ele nu ne-ar părea de vreun folos, fie pentru că le-am găsi prea puțin atrăgătoare.¹

Trebuie să ne pătrundem de gândul că toate științele sunt în așa fel legate unele de altele, încât ne vine cu mult mai lesne să le învățăm pe toate împreună decât să luăm deosebit pe una din ele. Dacă, așadar, cineva se gândește în chip serios să caute adevărul din lucruri, să nu aleagă o singură știință, deoarece toate stau împreună și se țin una de alta; ci să se gândească la luminarea minții sale, nu pentru a descurca cine știe ce chestiune specială de școală, dar pentru ca, în fiecare din împrejurările vieții sale, mintea să-i fie în stare să arate voinței ce e mai bun. Nu va trece multă vreme și se va minuna singur cât de departe va fi mers, în comparație cu oamenii care cercetează un câmp restrâns de lucruri; și va băga de seamă că a dobândit nu numai bunurile după care râvnesc ceilalți, ci și altele, mai de preț decât le-ar fi putut trece prin minte acestora.

Regula II

Nu trebuie să cercetăm decât acele lucruri pe care mintea noastră pare a le putea cunoaște în chip neîndoielnic.

Orice știință înseamnă cunoaștere sigură și evidentă. Acela care se îndoiește de multe lucruri nu este mai învățat decât cel care nu s-a gândit niciodată la ele; ba e poate chiar mai puțin învățat, în caz că și-a făcut despre unele din ele păreri neîntemeiate. De aceea, e mai bine să nu înveți defel decât să te îndeletnicești cu lucruri atât de grele, încât să fii silit să socotești chestiunile îndoielnice drept adevărate, nemaiputând deosebi ceea ce e adevărat de ceea ce nu este; căci în acest caz nu numai că nu mărim numărul cunoștințelor noastre, dar e primejdie să-l

¹ În *Discursul asupra metodei* Descartes va vorbi într-altfel. Acolo va prețui rezultatele practice ale științelor și va îndemna la căpătarea lor. *Regulile* se dovedesc deci a sta pe un plan superior *Discursului*. Încă un motiv de hotărâtă deosebire a lor.

scădem chiar. Iată de ce înlăturăm, prin regula de față, toate cunoștințele care nu sunt decât probabile și hotărâm că nu trebuie luate în seamă decât cele pe deplin lămurite și asupra cărora nu mai încapă îndoială. Deși cărturarii își spun deseori, poate, că astfel de cunoștințe sunt în număr redus, fiindcă ei nu se opresc cu gândul asupra lor, socotindu-le, printr-un păcat comun tuturor oamenilor, prea ușoare și de la sine înțelese — eu socotesc totuși că sunt cu mult mai multe decât își închipuie ei și că servesc, ca atare, să întemeieze în chip sigur nenumărate propoziții, asupra cărora ei n-au fost în stare până acum să discute decât în chip nesigur. Și fiindcă și-au închipuit că nu se cade ca un învățat să-și recunoască singur neștiința cu privire la vreun lucru oarecare, s-au deprins să-și alcătuiască în așa fel dovezile lor — mai mult închipuite — încât încetul cu încetul să se încredințeze chiar și pe ei că acestea sunt dovezile cele adevărate.

Dacă însă ținem seama cum se cuvine de regula de față, foarte puține lucruri, dintre cele ce ni se înfățișează, vor mai rămâne de cercetat. Într-adevăr, cu greu găsești în științe vreo chestiune asupra căreia să nu se fi deosebit adesea oamenii ageri la minte. Însă ori de câte ori întâlnești două judecăți potrivnice cu privire la același fapt, poți fi sigur că cel puțin una din ele este greșită; ba chiar amândouă par a fi greșite, căci dacă dovezile¹ unui om ar fi neîndoioase și de la sine înțelese, atunci el ar putea să le înfățișeze în așa chip, încât până la urmă și mintea potrivnicului său să fie silită să le primească. Deci asupra tuturor lucrurilor de acest soi e probabil că nu putem dobândi decât păreri îndoielnice, nu cunoștințe desăvârșite — căci ar însemna prea multă îndrăzneală din partea noastră dacă ne-am închipui că putem face, în această privință, isprăvi mai bune ca ceilalți dinainte-ne. Astfel încât, dacă nu greșim cumva, suntem reduși, ținând seama de regula noastră, doar la două științe dintre cele în ființă: la aritmetică și la geometrie.

Prin aceasta, nu ne gândim să aruncăm osânda asupra sistemului de a filozofa născocit de alții, sau asupra aparatului aceluia

¹ *ratio*.

de raționamente probabile, atât de potrivite pentru disputele de școală; acestea ascut mințile tinere și le fac ca, luându-se la întrecere, să se istețească tot mai mult. Și e mai bine ca tinerii să se instruiască prin păreri de acest fel, chiar dacă ele se înfățișează ca nesigure în urma certurilor dintre cărturari, decât dacă i-am lăsa de capul lor. Fără îndrumător ei n-ar mai fi în stare, poate, să iasă din încurcătură; pe când dacă se țin de urmeleascalilor lor, chiar de se abat câteodată de la adevăr, se găsesc totuși pe un drum sigur — măcar în acest înțeles sigur, că a mai fost bătut înainte de alții, mai destoinici decât ei. Noi înșine suntem mulțumiți că odinioară am fost deprinși astfel în școli; dar, fiindcă acum nu mai suntem sub stăpânirea magistrului, de a cărui vorbă să trebuiască să ne ținem, și fiindcă, în sfârșit, suntem destul de vârstnici¹ ca să nu mai ascultăm orbește de nimeni, dacă vroim în chip sincer să ne dăm îndrumări cu ajutorul cărora să putem atinge culmile cunoștinței omenești, trebuie să luăm în primul rând această hotărâre de a nu ne înșela singuri.² Așa se înșală mulți oameni ce disprețuiesc lucrurile ușoare și nu se îndeletnicesc decât cu cele grele, asupra cărora adună iscusit presupuneri, dintre cele mai subtile bineînțelese, și argumente foarte ademenitoare; dar care, într-o bună zi, după trudă îndelungată, bagă de seamă că n-au făcut decât să-și mărească numărul îndoielilor, fără să dobândească în schimb nici un fel de cunoștință.

Deoarece am zis ceva mai sus că între științele cunoscute³ doar aritmetica și geometria nu sunt pătate de nici un fel de falsitate sau nesiguranță, trebuie să facem acum observația — spre a vedea mai bine pricina pentru care este așa — că ajungem la

¹ După toate probabilitățile (a se vedea *Introducerea*), Descartes scrie *Regulile* în 1628. Se născuse în 1596, deci avea 32 de ani.

² *ne otio abutamur*.

³ Descartes insistă asupra termenului de științe cunoscute, cunoscute de alții. El va propune mai târziu o știință nouă, cea universală, care e, sau ar trebui să fie, la fel de sigură ca aritmetica și geometria de până acum.

cunoașterea lucrurilor pe două căi, anume prin experiență¹ și prin deducție. Trebuie observat, mai departe, că experiențele privitoare la lucruri sunt adesea înșelătoare, dar că deducția, sau inferența aceea pură de la un lucru la altul, deși poate fi pierdută din vedere, uneori, nu poate, totuși, să fie prost săvârșită de către o minte oricât de puțin înzestrată. Și în această privință, găsesc că ne sunt de prea puțin folos metodele acelea ale dialecticienilor, cu ajutorul cărora socotesc ei că pot înlănțui judecata omului — deși nu tăgăduiesc că astfel de metode pot folosi mult în anumite împrejurări, de alt soi. Căci orice greșală pe care o pot face oamenii, nu animalele, ci oamenii, zic, nu izvorăște niciodată dintr-o deducție prost săvârșită, ci doar din faptul că se așază la temelie anumite experiențe prea puțin lămurite sau judecări întru nimic îndreptățite.

Din cele de mai sus se poate lesne deduce pricina pentru care aritmetica și geometria ne apar ca fiind cu mult mai sigure decât celelalte științe: pentru că, anume, singure ele operează cu un conținut atât de simplu și de pur, încât nu se întemeiază pe nici un lucru pe care experiența să-l fi arătat ca nesigur, ci constau în întregime din deducții logic înlănțuite. De aceea ele și sunt cele mai simple și mai clare dintre toate, iar materialul cu care lucrează este întocmai precum îl cerem noi; și e greu pentru cineva să greșească în privința lor, afară doar dacă nu bagă de seamă. Totuși nu trebuie să ne mirăm prea mult dacă sunt numeroși aceia care se îndreaptă mai degrabă către alte științe sau către filozofie; acest lucru se întâmplă prin faptul că fiecare își îngăduie mai lesne să fie proroc în cele nelămurite decât în cele lămurite, fiindu-ne mai la îndemână să facem asupra vreunei chestiuni anumite o presupunere oarecare, decât să atingem adevărul însuși într-o chestiune oricât de simplă.

Iar din toate cele spuse mai sus încheierea ce trebuie trasă nu este, de bună seamă, că nu e bine să ne îndeletnicim decât cu aritmetica și geometria, ci doar că, atunci când căutăm calea

¹ Autorul va zice mai departe „intuiție” în loc de „experiență”. Descartes nu ține prea mult la precizia exterioară. El nu e autor de școală.

dreaptă a adevărului, nu trebuie să luăm în cercetare nici un lucru cu privire la care nu putem avea o siguranță tot atât de deplină ca cea a demonstrațiilor aritmeticii și geometriei.

Regula III

Trebuie să căutăm, în lucrurile ce ni se înfățișează, nu regăsirea a ceea ce au gândit alții asupra-le, nici ipotezele noastre, ci aceea ce poate fi văzut dintr-odată, lămurit, sau poate fi dedus cu certitudine; aceasta e calea prin care se dobândește știința.

E bine să citim cărțile celor vechi, căci este un neprețuit câștig să ne putem folosi de truda atâtor oameni; și e bine, atât pentru a lua cunoștință de lucrurile care au fost găsite în chip nimerit altădată, cât și pentru a ne da seama ce mai rămâne de născocit de acum înainte în toate științele. Totuși, prin citirea prea atentă a cărților aceloră, ne aflăm în marea primejdie să ne alegem cu anumite idei greșite, în ciuda tuturor măsurilor luate de noi. Într-adevăr, cei care scriu sunt în așa fel făcuți încât, ori de câte ori iau, fără să fi chibzuit prea mult, atitudine într-o chestiune dezbătută, se silesc să ne atragă de partea lor prin argumentele cele mai iscusite; dimpotrivă însă, ori de câte ori cad, printr-o fericită întâmplare, peste ceva sigur și de la sine înțeles, nu ne înfățișează niciodată lucrul acela decât îmbrobodit în tot felul de simboluri¹, temându-se desigur să nu scadă valoarea descoperirii lor prin faptul că argumentarea e simplă, sau nevroind să ne arate și nouă adevărul în toată goliciunea lui.

Dar, chiar dacă ar fi cu toții simpli și sinceri și nu ne-ar impune anumite lucruri îndoielnice drept adevărate, ci ar înfățișa toate cu bună credință, încă faptul că nu se poate spune ceva despre un lucru fără ca altcineva să susțină lucrul contrariu ne face să plutim în nesiguranță și să nu știm pe care din două să-l

¹ *ambagibus involutum.*

luăm drept adevărat. Nu ne-ar folosi la nimic să facem numărătorela părerilor, spre a urma părerea aceea la care s-au oprit cei mai mulți dintre autori; căci, mai ales dacă e vorba de o chestiune încălțită, îți vine mai lesne să crezi că adevărul ei poate fi descoperit de mai puțini oameni decât de mai mulți. Dar chiar dacă toți autorii s-ar potrivi, tot n-ar trebui să ne mulțumim doar cu învățătura lor; și într-adevăr nu înseamnă că vom ști vreodată matematici, de pildă, dacă învățăm pe de rost demonstrațiile făcute de alții, fără să știm noi înșine cum să dezlegăm tot felul de probleme; și nici filozofi nu devenim dacă citim toate argumentele lui Platon și ale lui Aristotel, fără să putem rosti totuși o judecată sănătoasă asupra unei probleme oarecare. În chipul acesta nu învățăm științe, după câte se pare, ci doar istorie.

Un alt îndemn este să nu punem niciodată laolaltă presupunerile noastre și judecățile asupra adevărului lucrurilor. Iar respectarea acestui punct nu e deloc neînsemnată. Căci pricina adevărată pentru care n-a fost încă găsit, în filozofia obișnuită, nimic atât de sigur și lămurit încât să nu poată fi pus în discuție¹, stă în faptul că, la început, cercetătorii, nemulțumindu-se să cunoască lucrurile clare și sigure, au cutezat să facă și afirmații mai întunecate și nelămurite, la care nu ajungeau decât pe calea unor presupuneri nesigure; și încetul cu încetul, dându-le singuri crezământ și acestora și punându-le fără deosebire laolaltă cu cele adevărate și de la sine înțelese, au ajuns să nu mai poată scoate nici o încheiere care să nu depindă, într-o câțva, de o astfel de propoziție și care deci să nu fie și ea nesigură. Pentru a nu mai cădea în aceeași greșală, vom arăta aci care sunt toate mijloacele cu ajutorul cărora intelectul nostru poate ajunge, fără teama de a se înșela, la cunoașterea lucrurilor; și anume nu sunt decât două căi, intuiția și inducția.²

Înțeleg prin *intuiție* nu acea impresie nesigură pe care o dau simțurile, nici judecata înșelătoare pe care o alcătuiește, nu în-

¹ Discuție mai mult în înțelesul de dispută scolastică. Textul spune *in controversiam*.

² Comentatorii cei mai mulți presupun aci că *inductio* e o greșală a copistului și că ar fi trebuit *deductio*. Totuși se va vedea mai

totdeauna în chip fericit, imaginația, ci aflarea, de către inteligența pură și adâncită în sine, a unui concept într-atât de simplu și de definit, încât să nu mai rămână cu desăvârșire nici o îndoială asupra lucrului pe care-l înțelegem. Cu alte cuvinte, numesc astfel conceptul acela neîndoielnic al inteligenței pure și adâncite în sine, născut numai prin lumina minții și mai sigur decât însăși deducția, întrucât e mai simplu decât ea — deși am văzut mai sus că nici cu privire la deducție oamenii nu pot greși. Așa, fiecare dintre noi poate prinde cu mintea că există, că gândeste, că triumghiul e limitat doar de trei laturi, iar o sferă doar de o suprafață, și alte lucruri de același soi, mult mai multe decât își închipuie oamenii de obicei, deprinși fiind să disprețuiască faptul de a cugeta la lucruri atât de simple.¹

De altminteri, pentru ca unii să nu fie, poate, surprinși de înțelesul nou pe care-l dau cuvântului de *intuiție* — precum și altor cuvinte cărora voi fi silit, în cele ce vor urma, să le schimb înțelesul; așa după cum am făcut aci — arăt acum pentru totdeauna că nu mă gândesc nicidecum la întrebuintarea pe care a căpătat-o în școli, în ultimul timp, fiecare din aceste expresii, întrucât mi-ar fi deosebit de greu să întrebuintez aceleași cuvinte pentru a denumi lucruri cu desăvârșire altele; ci nu mă gândesc decât la înțelesul pe care-l are fiecare expresie în limba latină, pentru ca, ori de câte ori îmi lipsesc cuvintele potrivite, să folosesc, pentru înțelesul pe care vreau să-l dau, acele expresii ce mi se par mai nimerite.

Dar, de fapt, această evidență și această certitudine a intuiției nu sunt necesare numai pentru propoziții izolate², ci și pentru orice fel de înlănțuiri de judecăți. Să luăm, de pildă, afirmația aceasta: 2 și 2 fac la fel cât 3 și 1. Nu trebuie să intuim numai

departe, în cursul lucrării, că pentru Descartes inducția e un fel de deducție, și atunci termenul se justifică. În ce privește *intuiția* a se vedea p. 150, notă.

¹ A se reține lipsa oricărei presupuneri metafizice în toate afirmațiile acestea.

² *ad solas enuntiationes.*

că 2 și 2 fac 4, iar 3 și 1 fac de asemenea 4, ci și că din aceste două propoziții se poate scoate cu necesitate cea de a treia.

Poate părea curios faptul că adăugăm, alături de intuiție, un alt fel de a cunoaște și anume *deducția*¹ — prin care înțelegem orice operațiune de a concluda, în mod necesar, din cunoștințe sigure, date anterior. Dar a trebuit să facem astfel, fiindcă cele mai multe lucruri sunt cunoscute în chip sigur — deși nu apar ca evidente prin ele însele — numai datorită deducției lor din principii adevărate și știute, deducție care se face printr-o mișcare continuă și nicăieri întreruptă a gândirii ce verifică, prin intuiție, fiecare lucru în parte. Acesta e chipul în care ne dăm seama cum se leagă ultimul inel al unui lanț oarecare de cel dintâi, chiar dacă nu putem observa dintr-odată, printr-o intuiție unică, toate inelele mijlocii care fac legătura între capete; nu e nevoie decât să le străbatem unul după altul și să ne amintim că, de la cel dintâi până la ultimul, fiecare se leagă de cele învecinate. Așadar deosebim aci intuiția² de deducția sigură prin faptul că, în aceasta din urmă, este vorba de o desfășurare sau de o succesiune oarecare, pe când în cea dintâi nu; și în al doilea rând, pentru că în cazul deducției nu e nevoie să ne încredințăm pe loc, precum în cazul intuiției, ci trebuie doar ca memoria să-i dea, într-un fel anumit, siguranța cerută. De aci se poate scoate că acele propoziții care rezultă nemijlocit din primele principii pot fi cunoscute și într-un fel și într-altul, adică fie prin intuiție, fie prin deducție; în timp ce principiile prime înseși nu pot fi cunoscute decât prin intuiție; iar concluziile îndepărtate, dimpotrivă, doar prin deducție.³

¹ Fiind întrebuințat aci termenul de *deducție* în loc de *inducție*, precum ne înștiințase diviziunea, e probabil că ultimul constituie, cum s-a spus, o greșeală a copistului, deși încă discutabilă.

² *mentis intuitum*. Descartes întrebuințează des expresia aceasta. A o traduce prin „intuiție intelectuală” e prea mult. Filozoful nu vorbește despre mai multe feluri de intuiție.

³ Se poate vedea de aci că deducția nu e esențial deosebită la Descartes de intuiție. S-a putut spune pe drept cuvânt, prin urmare, că teoria cunoașterii schișată aci e întemeiată doar pe intuiție.

Aceste două căi sunt cele mai sigure de urmat în ce privește știința. Și mintea omenească nu trebuie să admită mai mult decât atât, ci să respingă pe toate celelalte ca fiind nesigure și supuse greșelii. Totuși aceasta nu ne poate împiedica să socotim lucrurile revelate pe căi divine drept mai sigure decât orice cunoștință, deoarece credința în astfel de lucruri, deși se referă la chestiuni nelămurite, nu este o pornire a minții, ci a voinței. Iar în cazul când își are obârșia în minte, atunci temeiurile pot fi și trebuie găsite mai ales printr-una din căile de care am pomenit mai sus — după cum voi arăta poate mai pe larg altădată.¹

Regula IV

E nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri.

O curiozitate atât de oarbă îi stăpânește pe oameni, încât adesea își poartă gândurile pe căi necunoscute, fără vreun motiv deosebit, ci numai în scopul de a se expune primejdiei să găsească acolo din întâmplare aceea ce caută. Ei fac întocmai ca un om care ar fi aprins de o dorință atât de prostească de a găsi o avere, încât s-ar apuca să umble toată ziua pe străzi, cu gândul să dea peste una pierdută de vreun călător. Cam în felul acesta își fac cercetările mai toți chimiștii², cei mai mulți dintre geometri și o bună parte dintre filozofi. Nu tăgăduiesc că, uneori, li se întâmplă și lor să greșească atât de bine încât să nimerească peste un adevăr; dar în acest caz n-aș putea zice că sunt mai iscușiți, ci doar mai norocoși. Este totuși cu mult mai folositor să nu te apuci niciodată să cauți adevărul vreunui lucru, decât să faci treaba aceasta fără metodă; căci poți fi pe deplin sigur că, prin cercetări de acest fel, lipsite de orice rânduială, și prin

¹ Nu știm la ce lucrare face aluzie Descartes — nici dacă a scris-o. Gouhier (*Regulae*, Notice, p. XXII) notează că, în iunie 1628, filozoful se gândește la un mic *Traité sur la divinité*.

² Filozoful vorbise mai sus de transmutația metalelor. Se poate lesne bănuî despre ce fel de „chimiști“ e vorba.

meditații obscure, lumina firească a minții se întuneacă și cugelele¹ orbesc. Iar oricine se deprinde să umble astfel prin întuneric, își slăbește într-atât ascuțimea vederii încât, după aceea, nu mai poate să rabde lumina zilei. Faptul este, de altfel, confirmat de experiență, întrucât întâlnim foarte adesea oameni care nu s-au îndeletnicit niciodată cu studiul literelor și care judecă totuși, cu privire la lucrurile ce li se înfățișează, mai temeinic și mai lămurit decât cei ce au stat mult prin școli. Înțeleg deci prin metodă acele reguli simple și sigure, a căror respectare conștiincioasă să facă întotdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de greșală și să-l ajute astfel să atingă — fără o cheltuială zadarnică a puterilor minții, ci treptat și printr-o neîncetată îmbogățire a cunoștințelor — știința adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască.

Trebuie însă să ținem seama de următoarele două îndemnuri: în primul rând, cum am spus, să nu luăm nimic fals drept adevărat; apoi, să dobândim cunoașterea tuturor lucrurilor. Căci, dacă ne scapă din vedere vreunul din lucrurile pe care le putem cunoaște, faptul se întâmplă, numai, fie pentru că n-am apucat-o niciodată pe vreun drum care să ne ducă spre acea cunoștință, fie pentru că am căzut într-o greșală potrivnică aflării acelui adevăr. Dacă însă metoda ne lămurește pe deplin asupra felului în care trebuie să ne folosim de intuiție, spre a nu cădea într-o greșală potrivnică adevărului, precum și asupra felului cum trebuie aflate deducțiile necesare pentru dobândirea unei cunoașteri a tuturor lucrurilor — nu mai găsesc că e nevoie de nimic altceva pentru ca metoda să fie desăvârșită, întrucât, după cum am spus mai sus, nu putem dobândi nici o cunoștință decât pe căile intuiției sau ale deducției. Metoda nu se poate întinde până la cercetarea felului în care se fac înseși aceste operațiuni², fiindcă ele sunt cele mai simple și primele întru toate, astfel încât, dacă mintea noastră n-ar ști să se folosească de ele încă dinainte, n-ar putea înțelege nici una din prescripțiile, oricât de ușoare, date de metoda însăși. În ce privește celelalte reguli, cu

¹ *ingenia*.

² Intuiția și deducția.

ajutorul cărora dialectica se silește să îndrumeze mintea¹, ele nu pot fi de folos aci, sau mai degrabă ne-ar încurca, deoarece nici un lucru nu poate fi adăugat luminii firești a minții fără a o întuneca într-un chip oarecare.

Întrucât, prin urmare, câștigul pe care ni-l aduce metoda este atât de însemnat, încât fără de ea truda în ale literelor pare a fi mai degrabă dăunătoare decât folositoare, mă încredințez lesne că ea trebuie să fi fost bănuită încă dinainte vreme, într-un fel oarecare, de mințile superioare, dacă n-ar fi fost s-o facă decât sub îndemnul firii. Căci este în firea omului nu știu ce dar dumnezeiesc, care face ca, adesea, semințele cele dintâi ale cunoștințelor folositoare, oricât de neîngrijite ar fi sau de înăbușite din cauza cercetărilor prost îndrumate, să rodească totuși de la sine. Lucrul acesta îl întâlnim în cele mai simple dintre științe, în aritmetică și geometrie: vedem doară destul de bine că geometrii cei vechi se foloseau de un fel de analiză² pe care o

¹ Traducem aci textul așa cum l-a corectat Ch. Adam. Textul manuscrisului de la Amsterdam este: *Aliae autem mentis operationes, quas harum priorum auxilio dirigere contendit Dialectica...* „Însă unele operații ale minții, pe care Dialectica încearcă să le îndrume cu ajutorul acestora de mai înainte...” (*n.ed.*) ceea ce într-adevăr nu spune nimic clar, în timp ce versiunea lui Adam se încadrează perfect în context.

² Ce înțelegea Descartes prin această *analiză* a anticilor e destul de nelămurit. El afirmă de altfel că anticii ne-au ascuns procedeele lor, ceea ce înseamnă că nici el nu făcea decât s-o bănuiască. În ce privește termenul de analiză, care-i place atât de mult lui Descartes, el are la filozoful nostru trei înțelesuri, după Gilson (*Discours, Texte et Commentaire*, p. 189): 1) Analiza ca principiu metodic (a porni de la lucrurile cele mai simple). 2) Analiza în sens geometric, care e aplicația primului sens la geometrie. 3) Geometria analitică. — Dacă analiza anticilor ar fi analiza în sens geometric (punctul 2 la Gilson), atunci ea n-ar reprezenta ceva chiar așa de inedit, cum o declară Descartes. Hamelin (*Le système de Descartes*, 2 ed. p. 56) dă lămuriri ceva mai prețioase. După el, Euclid arată că analiza înseamnă a lua ca admis lucrul însuși care e căutat: și a merge de aci pe cale de consecințe spre un lucru stabilit dinainte. Pappus, adaugă Hamelin, are aceeași definiție, completând că sinteza reface drumul îndărăt.

extindeau la rezolvarea tuturor problemelor — deși procedeul n-a fost transmis posterității. Iar în zilele noastre se dezvoltă un soi de aritmetică, numită algebră, îndeplinind pentru numere aceea ce se săvârșea în vechime pentru figuri. Și acestea două nu sunt altceva decât roade, născute de la sine din principiile firești ale metodei noastre, roade despre care nu mă mir că au crescut mai bine, până acum, în câmpul obiectelor deosebit de simple ale disciplinelor pomenite mai sus, mai degrabă decât în câmpul celorlalte, unde piedici mari le înăbușesc de obicei creșterea. Dar și în acestea s-ar putea ajunge, fără îndoială, la roade bine dezvoltate, dacă sămânța ar fi îngrijită cu cea mai mare băgare de seamă.

Lucrul acesta, mai ales, m-am străduit să-l îndeplinesc în tratatul de față. De aceea nici n-aș pune prea mare preț pe regulile mele, dacă ele n-ar folosi decât ca să dezlege problemele fără prea mult miez cu care s-au învățat să se joace calculatorii și geometrii fără de treabă; căci astfel nu mi s-ar părea că mă găsesc cu nimic înaintea altora, decât poate prin aceea că aș rosti fleacuri cu mai multă iscusință decât ei. În această privință, deși am de gând să vorbesc aci mult despre numere și figuri, întrucât în nici o altă disciplină nu se pot găsi pilde atât de lămurite și de sigure, totuși oricine va cerceta cu atenție spusesele mele își va da seama lesne că nu m-am gândit defel la matematica obișnuită, ci am năzuit să desfășor o altă disciplină¹, față de care numerele și figurile nu sunt decât învelișuri, iar nu părți. Știința de care vorbesc trebuie să închidă în ea primele urme de rațiune omenească și să se întindă până la deducerea adevărilor din orice temă, la alegere. Și, pentru a vorbi deschis, o socotesc în acest sens mai de preț decât orice altă cunoștință transmisă nouă pe căi omenești, deoarece ea e izvorul tuturor cunoștințelor, după câte îmi dau seama. Iar despre înveliș am pomenit, nu pentru că aș voi astfel să acopăr disciplina aceasta și s-o țin departe de mulțime, ci mai degrabă pentru că vreau s-o împo-

¹ Știința universală, de care va fi vorba în curând.

dobesc și s-o înfățișez în așa chip încât să fie mai potrivită cu mintea omenească.

Când m-am apucat să cercetez științele matematice, am străbătut mai întâi cea mai mare parte din învățăturile ce sunt predate de obicei de autorii lucrărilor de acel soi și am studiat mai cu seamă aritmetica și geometria, fiindcă se spunea despre ele că sunt cele mai simple și că alcătuiesc, totdeodată, un fel de îndrumare spre celelalte. Dar în nici una nu mi s-a întâmplat atunci să-mi cadă în mână autori care să mă mulțumească pe deplin. E drept că găseam, în lucrările lor, multe învățături privitoare la numere pe care le puteam recunoaște, prin calcul, ca fiind adevărate; și de asemenea, în câmpul figurilor, îmi puneau multe lucruri chiar sub ochi și scoteau concluzii din tot felul de propoziții. Dar pricina pentru care stăteau lucrurile așa, precum și chipul cum se ajungea la ele nu-mi păreau îndeajuns de bine dovedite minții. Astfel încât, nu mă miram văzând că cei mai mulți dintre oameni, chiar cei mai iscusiți și învățați, sau părăseau degrabă aceste discipline, socotindu-le copilărești și zadarnice, sau, dimpotrivă, se opreau în prag speriați și se dădeau îndărăt de la învățarea lor, socotindu-le deosebit de grele. Și într-adevăr nu e nimic mai zadarnic decât să ne învățăm într-astfel printre numere goale și figuri închipuite, încât să părem că ne mulțumim cu cunoașterea unor nimicuri de soiul acesta, precum și să ne îndeletnicim într-o astfel de măsură cu demonstrații superficiale — pe care le găsești mai mult întâmplător decât metodic și care încântă mai degrabă ochiul și imaginația decât intelectul — încât să ne dezvățăm, oarecum, de a ne mai folosi de însăși judecata noastră. De asemenea, nu e nimic mai încurcat și mai greu decât să încerci să dezlegi, cu un asemenea soi de demonstrații, chestiuni noi, învăluite într-un desîș de numere.

Gândindu-mă, apoi, cum se făcea că, înainte vreme, cei din-tâi dintre filozofi nu vroiau să primească pe nimeni la studiul înțelepciunii, dacă nu se pricepea în ale matematicii — ca și cum această disciplină li s-ar fi părut cea mai ușoară dintre toate și cea mai trebuincioasă pentru mințile care cercetează și se pregătesc de studiul altor științe mai însemnate —, am bănuir în

chip lămurit că ei trebuie să fi cunoscut vreun alt fel de matematică, cu totul deosebită de aceasta a timpurilor noastre. Nu doară că-i socoteam învățați desăvârșiți; bucuriile lor copilărești și sacrificiile pe care le făceau pentru câte o descoperire neînsemnată ne dovedesc bine cât erau de incuți.¹ Și nu mă face să-mi schimb părerea asupra-le faptul că au născocit niscaiva mașini, pomenite cu multă laudă de către istorici; căci, deși acestea, poate, s-au dovedit îndeajuns de simple, ele au putut fi foarte bine ridicate la rangul de minunății de către gloata neștiutoare și pusă pe admirație. Însă sunt încredințat că acele seminte din-tâi ale adevărului, împlântate de fire în mintea omenească² și pe care le înăbușim în noi citind și auzind tot felul de lucruri greșite, erau atât de viguroase, în antichitatea aceea incultă și nevinovată³, încât, cu aceeași lumină firească a minții cu ajutorul căreia își dădeau seama că virtutea e mai bună decât plăcerea și cinstea trebuie preferată utilului — cu toate că nu știau

¹ Baillet, biograful lui Descartes, menționează o vorbă a filozofului despre sacrificiile rituale făcute de geometrii antici. E vorba de Euclid. „Dacă propozițiunea a XLVII-a, spune el, a primei cărți din *Elemente* a costat o hecatombă întreagă de boi sacrificați, toate vitele pământului n-ar ajunge pentru sacrificiul ce ar trebui făcut în cinstea descoperirilor mai mari ce au avut loc de atunci încolo.” (AT, X, p. 481). Trebuie notat că Descartes nu prețuia prea mult pe Euclid.

² În *Cogitationes privatae* se poate întâlni un alineat asemănător: *Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per entusiasmum de vi imaginationis scripsere: sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucet.* „Ar putea să pară de mirare de ce sunt importante părerile din scrierile poezilor mai mult decât ale filozofilor. Rațiunea este ceea ce poezii au descris când erau inspirați, cu ajutorul forței imaginației: se află în noi semintele științei ca în cremene; ele sunt înălțate de filozofi prin rațiune, iar prin imaginație sunt scoase la iveală de poezi și se vădesc în mai mare măsură” (*n.ed.*). (AT, X, p. 217. Într-o notă, Adam spune că fraza e tradusă aproape cuvânt cu cuvânt din Baillet, care o dă ca aparținând lucrării pierdute *Olympica*.)

³ *pura.*

bine de ce stăteau astfel lucrurile —, cu aceeași lumină filozofii și matematicienii prindeau ideile adevărate, deși nu puteau cuprinde încă bine științele înseși. Și, de fapt, se pot găsi urme de ale acestei matematici adevărate până la Pappus și Diophante chiar, care, deși nu dintre cei mai vechi, au trăit totuși cu multe veacuri înaintea noastră. Mai târziu, sunt ispitit să cred că știința de care e vorba a fost nimicită, printr-o nesăbuită vicleanie, de către înșiși autorii lor¹, care — după cum e știut că au făcut mulți meșteșugari cu descoperirile lor — temându-se poate ca știința lor să nu se degradeze, ajungând pe înțelesul tuturor, au preferat să ne înfățișeze, în locul ei, anumite adevăruri sterpe, scoase meșteșugit din propozițiile lor ca niște efecte artistice de care să ne minunăm, mai degrabă decât să ne învețe însăși știința lor, unde n-ar mai fi fost vorba de nici o minunăție. În sfârșit, în veacul nostru au ieșit la iveală câțiva oameni deosebit de iscușiți, care s-au străduit să reînvie știința aceea; căci mi se pare că știința numită în chip barbar² algebră nu e nimic altceva decât vechea știință — în caz că va putea să se scape de încurcătura de numere și amestecul de figuri ce o înăbușă, astfel încât să nu-i mai lipsească, pe viitor, claritatea și simplitatea deosebită pe care le presupune matematica adevărată.³

Întrucât gândurile de mai sus mă purtau de la cercetările speciale de aritmetică și geometrie spre un fel de cercetare generală a matematicilor, am căutat să aflu, mai întâi, ce înțelege toată lumea în mod lămurit prin acest nume și pentru care pricină sunt socotite ca părți ale matematicii nu numai cele două științe mai sus pomenite, ci și astronomia, muzica, optica, me-

¹ Descartes condamnă aci un procedeu care era mult folosit și în timpul său printre învățați: acela de a arăta soluția unei chestiuni, fără a indica principiile și metodele care au condus acolo. Numai că, din nefericire, însuși filozoful nostru avea să practice mai târziu aceea ce condamna aci cu atâta hotărâre. Așa a făcut în *Geometria* sa, pe care a înfățișat-o mult prea sumar, spre necazul învățaților din timpul său.

² Termenul, după cum se știe, e de origine arabă.

³ Filozoful va încerca, spre finele *Regulilor* și apoi în *Geometrie*, să clarifice scrierea algebrică.

canica și multe altele. În această privință nu e de-ajuns să căutăm care e originea cuvântului; căci expresia de *mathesis* neavând alt înțeles decât cel de știință, celelalte științe¹ n-ar avea un drept mai mic decât geometria de a se numi matematice. Cu toate acestea, vedem că nu există aproape nici un om care, dacă n-ar fi făcut decât să pună piciorul în școală, să nu deosebească lesne, printre lucrurile ce i se înfățișează, care anume revin matematicii și care celorlalte științe. Gândindu-se stăruitor la lucrul acesta, oricine își poate da, până la urmă, seama că toate chestiunile în care e vorba de ordine și măsură stau în puterea matematicii, indiferent dacă o astfel de măsură trebuie căutată în numere, figuri, astre, sunete sau orice alte lucruri; și, prin urmare, că trebuie să existe un fel de știință generală, care să lămurească tot ce privește ordinea și măsura în ele însele, independent de lucrurile în care se întâlnesc, și că acea știință se cheamă, nu printr-o denumire adoptată acum, ci printr-una destul de veche și de întrebuintată²: *mathesis universalis*, ca fiind știința în care e cuprins tot ce face ca alte științe să se numească părți ale matematicii.

Măsura în care această din urmă știință le depășește — pe celelalte, care stau sub ea — atât prin folos, cât și prin simplitate, se poate vedea din aceea că ea se întinde asupra câmpului celorlalte științe, și mai departe încă; iar dacă în sânul ei se cuprind oarecare nelămuriri, ele se întâlnesc și în științele subordonate, cărora în schimb li se adaugă alte nelămuriri, decurgând din natura lor deosebită. Iar acum, deoarece toată lumea știe numele disciplinei acesteia și îi cunoaște obiectul chiar dacă nu-i acordă o atenție specială, rămâne să ne întrebăm: cum se face că cei mai

¹ *Coeterae disciplinae* este adăugat de Ch. Adam, care notează că textul pare a avea aci o lipsă.

² Ideea unei matematici universale poate fi urcată până la pitagoricieni. Ei numără patru științe matematice: geometria, aritmetica, astronomia, muzica. Aceasta e împărțirea împărțită ce va reapare în Evul Mediu sub numele de *quadrivium* (AT, XII, p. 50). Descartes numără și mecanica, optica și, scrie el, „multe altele”. Nu ne va spune însă care.

mulți cercetează cu grijă și cu trudă celelalte discipline legate de ea, iar pe ea nimeni nu se gândește s-o cerceteze? De bună seamă m-aș minuna, dacă n-aș ști însă că disciplina aceasta e socotită de toți ca deosebit de ușoară și dacă n-aș fi arătat, ceva mai înainte, că întotdeauna mintea omenească lasă de o parte lucrurile pe care le socoate lesne de îndeplinit și se zorește către îndeletniciri noi și mai însemnate.

În ce mă privește, dumirit fiind asupra slabelor mele puteri, m-am hotărât să țin seamă stăruitor, în truda mea de a dobândi cunoștințe asupra lucrurilor, de o astfel de rânduială, încât, pornind întotdeauna de la lucrurile cele mai simple și mai ușoare, să nu trec niciodată mai departe, atâta vreme cât mi se pare că aci a mai rămas ceva de făcut. De aceea m-am silit până acum să cultiv această știință universală, pe cât a fost în mine, așa încât să spun că pot să mă îndeletnicesc de aci înainte și cu științe ceva mai înalte¹, fără să fac aceasta prea de timpuriu. Înainte însă de a pleca mai departe, îmi voi da silința să strâng la un loc tot ce am găsit mai demn de amintit în cercetările mele dinainte² și să le pun în bună ordine, fie, dacă e nevoie, pentru a le avea lesne la îndemână în această carte, într-o bună zi când, din cauza vârstei, ținerea de minte îmi va fi slăbit — fie pentru a-mi putea îndrepta mintea cu mai multă limpezime spre celelalte lucruri, după ce-mi voi fi descărcat memoria.

Regula V

Întreaga metodă constă în rânduirea și așezarea chibzuită a acelor lucruri asupra cărora trebuie îndreptată, spre a afla un adevăr oarecare, ascuțimea minții noastre. Și îndeplinim aceasta întocmai reducând treptat propozițiile

¹ Unii comentatori cred că Descartes se gândește aci la metafizică. (Vezi Gouhier, *Regulae*, Notice, p. XX.)

² Afirmția aceasta ar îndreptăți într-o câtva teza susținută de unii, anume că *Regulile* ar fi alcătuite în bună parte din fragmente mai vechi. (A se vedea *Introducerea*.)

învăluite și obscure la altele mai simple și tinzând apoi, de la intuiția celor deosebit de simple, prin aceleași trepte, către cunoașterea tuturor celorlalte.

În această propoziție se cuprinde tot ce e mai însemnat pentru știința omului. Regula nu trebuie mai puțin respectată de cel care năzuiește la cunoașterea lucrurilor, decât trebuie urmat firul lui Theseu pentru cel care ar avea de gând să meargă prin labirint. Însă mulți oameni, fie nu se gândesc la cele prescrise mai sus; fie nu le cunosc deloc; fie, în sfârșit, socotesc că nu au nevoie de ele și cercetează adesea chestiuni grele într-un chip atât de lipsit de rânduială, încât îmi par că fac la fel ca și cum s-ar sili să ajungă, dintr-un singur salt, de la partea cea mai de jos a unei clădiri până la acoperișul ei, sau pentru că nesocotesc ordinea în care vin treptele, sau pentru că nu le bagă în seamă deloc. Așa fac toți astrologii care, fără a cunoaște natura celor cerești, ba chiar fără a le fi observat bine mișcările, își închipuie că pot arăta care sunt efectele lor. Tot astfel fac și cei mai mulți studiind mecanica fără de fizică și născocind la întâmplare instrumente noi pentru producerea mișcărilor. Tot așa fac chiar anumiți filozofi care, nesocotind experiențele, își închipuie că pot scoate adevărul din propriul lor creier, precum scoate Jupiter pe Minerva.

Negreșit că toți aceștia păcătuiesc împotriva regulii noastre.¹ Dar, întrucât adeseori ordinea, despre care e vorba aci, este atât de ascunsă și de întunecată încât nu toți își pot da seama de ea, abia dacă oamenii se pot păzi să nu cadă în greșală — în cazul, bineînțeles, când nu observă cu grijă cele ce vor fi înfățișate în regula următoare.

¹ După cum se vede, comentariul regulii de față e mai puțin bogat în sugestii decât titlul ei, chiar. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Gilson să scrie (*op. cit.*, p. 205) că în regula V sunt date împreună preceptul al doilea al *Discursului*, cel de a divide dificultățile, și al treilea, care cere să ne ridicăm de la lucrurile mai simple spre cele mai compuse.

Regula VI

Spre a deosebi lucrurile simple de cele încâlcite și spre a le urmări după o rânduială, e necesar ca, în fiecare serie de lucruri în care am dedus de-a dreptul câteva adevăruri unele din altele, să băgăm de seamă care lucru e cel mai simplu și în ce măsură se depărtează de el toate celelalte: mai mult, mai puțin, sau deopotrivă.

Deși s-ar părea că această propoziție nu ne învață nimic cu adevărat nou, ea cuprinde totuși cheia specială a meșteșugului de a gândi și nici o alta din întreg tratatul de față nu e mai folositoare decât ea.¹ Într-adevăr ea ne învață că toate lucrurile pot fi orânduite în serii anumite, nu desigur în măsura în care sunt raportate la vreun fel oarecare de existență, precum au făcut filozofii împărțindu-le în categoriile acelea ale lor, ci în măsura în care pot fi cunoscute unele prin altele, așa încât să fim în stare, ori de câte ori se ivește vreo dificultate, să ne dăm seama îndată dacă e trebuincios să cercetăm mai întâi alte lucruri, și care anume, precum și în ce ordine.

Dar, pentru ca faptul acesta să poată fi îndeplinit cum trebuie, se cade să observăm, în primul rând, că lucrurile pot fi numite — în înțelesul care să le facă folositoare scopului ce ne-am propus, în marginile căruia nu luăm în cercetare firea în sine a lucrurilor, ci doar le punem alături unele de altele, pentru a le cunoaște pe unele prin altele — pot fi numite, zic, fie absolute, fie relative.

Numesc absolut orice cuprinde în sine natura pură și simplă cu privire la care se spune ceva: tot ceea ce este privit ca independent, cauza, simplul, universalul, unul, egalul, asemănătorul, cuvenitul, sau celelalte de acest soi. La fel, numesc absolutul

¹ Descartes lăuda la fel de mult regula V. De fapt regula de față o continuă și o întregește pe cea precedentă. Autorul putea să nu le deosebească, după cum alteori putea face mai multe reguli dintr-una singură.

lucrul cel mai simplu și mai lesnicios, pentru ca să ne servim de el în dezlegarea problemelor.

Relativ, în schimb, este ceea ce participă la aceeași natură, sau cel puțin la ceva al ei, datorită cărui fapt el poate fi raportat la absolut și dedus din el într-un chip oarecare. Însă în afară de acestea, relativul mai cuprinde în câmpul său¹ și alte noțiuni, pe care le numesc deci tot relative: așa este tot ce poate fi numit dependent, precum efectul, compusul, particularul, multiplul, inegalul, neasemănătorul, oblicul ș.a.m.d. Aceste relative se de-părtează cu atât mai mult de cele absolute, cu cât cuprind mai multe rapoarte de acest fel subordonate unul altuia. În regula de față ni se arată cum să deosebim toate aceste rapoarte; iar legătura mutuală și ordinea firească trebuie prinse în așa fel, încât să putem ajunge, trecând prin toți ceilalți, de la ultimul termen până la cel care e pe deplin absolut.

În această privință cheia întregului meșteșug este să observăm cu grijă, în toate lucrurile, pe acela care se dovedește a fi cu desăvârșire absolut. Căci există, negreșit, lucruri care, privite dintr-un punct de vedere, par mai absolute decât altele, dar care, privite într-altfel, sunt mai relative: așa, de pildă, universalul este de bună seamă mai absolut decât particularul, deoarece are o fire mai simplă; totuși poate fi socotit în același timp și mai relativ, deoarece depinde de indivizi pentru a exista; ș.a.m.d. De asemenea, anumite lucruri sunt uneori cu adevărat mai absolute decât altele, nu însă decât toate. Astfel, dacă ne gândim la indivizi, specia e ceva absolut; dacă însă ne gândim la gen, specia e ceva relativ. Între lucrurile măsurabile, întinderea e ceva absolut; dar între întinderi, lungimea e absolută²; ș.a.m.d. În sfârșit, la fel, pentru ca să se înțeleagă și mai bine că noi vorbim aci despre înălțăuirile lucrurilor ce sunt de cunoscut, iar nu despre natura fiecăruia dintre ele³, am trecut dinadins cauza și egalul printre cele absolute, cu toate că, de fapt,

¹ *in suo conceptu.*

² De aceea, în cartea a doua a tratatului de față, autorul va folosi lungimea ca noțiune fundamentală și va reduce totul la ea.

³ Descartes stăruie să se vadă că nu face metafizică.

ele sunt relative. Într-adevăr, după filozofi, cauza și efectul sunt corelative; aci însă, dacă cercetăm care-i efectul, trebuie să știm mai întâi care e cauza, nu dimpotrivă. Tot astfel lucrurile egale își corespund unul altuia, însă pe cele inegale nu le cunoaștem decât alăturându-le de cele egale, iar nu dimpotrivă; ș.a.m.d.

În al doilea rând, trebuie consemnat faptul că nu există decât puține naturi pure și simple pe care să le poți vedea de la început — în experiențe chiar, sau printr-o anumită lumină a minții — ca existând în sine și nedepinzând unele de altele. Iar despre aceste naturi afirmăm că trebuie observate cu multă grijă, întrucât ele sunt cele pe care le numim cele mai simple în orice înlănțuire de serii. Celelalte toate nu pot fi percepute altfel decât dacă sunt deduse din acestea, fie de-a dreptul, fie prin două, trei sau mai multe inele deosebite — numărul acestora trebuind de asemenea să fie însemnat, pentru ca să știm dacă naturile derivate se depărtează cu una sau mai multe trepte de propozițiunea primă, cea mai simplă dintre toate. Așa se face pretutindeni înlănțuirea propozițiilor, de unde se nasc seriile acelea ale cercetărilor noastre, serii la care trebuie redusă orice chestiune spre a putea fi examinată printr-o metodă sigură. Deoarece însă nu-i treabă ușoară să enumeri toate propozițiile și, de altminteri, cum nu trebuie atât ținute minte pe de rost, cât pătrunse cu o anumită ascuțime a minții — trebuie căutat un mijloc, în formarea spiritului, cu ajutorul căruia, ori de câte ori ar fi nevoie, să ne putem da seama care sunt inelele lanțului. Iar în privința aceasta, nu găsesc nimic mai potrivit, după câte știu, decât de a ne deprinde să gândim temeinic la fiecare dintre lucrurile mărunte pe care le-am perceput mai înainte.

În al treilea rând e de consemnat faptul că începutul studiilor nu trebuie întreprins prin cercetarea chestiunilor grele; ci, înainte de a trece la anumite probleme determinate, e bine să strângem, fără nici o alegere¹, adevărurile care ni se înfățișează de la sine, și să cercetăm apoi treptat dacă din ele nu se pot

¹ *absque ullo delectu*. Dintr-odată Descartes devine nemetodic atunci când propune această cercetare „fără nici o alegere”. — Există o margine de arbitrar în cele mai riguroase metode.

scoate altele, și iarăși, din acestea din urmă, altele ș.a.m.d. O dată acest lucru făcut, e bine să cântărim cu grijă adevărurile aflate și să chibzuim stăruitor pentru ce pricină am fost în stare să găsim mai întâi și mai lesne unele adevăruri decât altele și care anume sunt ele. Aceasta pentru ca, mai târziu, când ne vom apuca să cercetăm o chestiune anumită, să știm cu aflarea căror altele e bine să începem. De pildă, dacă mi-ar veni în minte că numărul 6 este îndoitul lui 3, aș căuta apoi îndoitul lui 6, adică 12; m-aș întreba din nou, dac-aș vroi, care e îndoitul acestuia din urmă, adică 24, și al lui 24, adică 48 ș.a.m.d. Pe această cale aș deduce, precum ușor se vede, că între 3 și 6 este același raport care este între 6 și 12, precum și între 12 și 24 ș.a.m.d. și că, așadar, numerele 3,6,12,24,48 sunt continuu proporționale. Negreșit că de aci — deși toate acestea sunt atât de evidente încât pot părea aproape copilărești — izbutesc să înțeleg, chibzuind bine, chipul în care se complică toate chestiunile ce ni se pot înfățișa, privitoare la raporturile și poziția¹ lucrurilor unele față de altele și în ce ordine trebuie luate în cercetare. Iar singur acest lucru îmbrățișează întreg câmpul matematicii² pure.

Într-adevăr, bag de seamă, în primul rând, că n-a fost mai greu de găsit îndoitul lui 6 decât cel al lui 3; și de asemenea în toate cazurile, fiind găsit raportul între două câtimi oarecare, se pot da nenumărate alte câtimi care să aibă între ele același raport. Greutatea chestiunii rămâne aceeași dacă sunt luate în cercetare trei, sau patru, sau mai multe chestiuni de același fel, fiindcă, bineînțeles, trebuie dezlegate câte una deosebit și fără a avea vreo legătură cu celelalte. În al doilea rând, socotesc că, deși, fiind date mărimile 3 și 6, poate fi ușor găsită o a treia continuu proporțională, adică 12, dându-se în schimb două extreme, de pildă 3 și 12, nu e tot pe atât de ușor să poată fi găsit mediul, adică 6. Pentru cel care vede pricina acestui fapt, e lucru lămurit că aci e vorba de o greutate cu totul deosebită de cea dintâi: și anume, pentru a da peste un mediu proporțional se

¹ *habitudes*.

² Descartes vrea să spună, desigur, „aritmeticii“.

cere să iei aminte deopotrivă la cele două extreme, cât și la raportul care este între ele două, spre a putea scoate un număr nou din acest raport; ceea ce e cu totul deosebit de operația care se cere pentru a găsi, fiind date două mărimi, o a treia continuu proporțională. Merg mai departe și cercetez dacă, fiind date câtimile 3 și 24, s-ar fi putut găsi la fel de lesne unul din cele două medii proporționale, anume 6 și 12; iar aci ni se înfățișează un alt soi de greutate decât până acum, mai încălcită: căci nu mai e de ținut seamă doar de un termen sau doi, ci de trei termeni feluriți, în gândul de a da peste un al patrulea. Ne este îngăduit să mergem și mai departe și să vedem dacă, fiind date doar câtimile 3 și 48, ar fi fost mai greu decât până acum să găsim pe unul din cele trei medii proporționale, anume 6, 12 și 24. Într-adevăr așa ni se pare la prima vedere. Însă îndată apoi ne vine în minte că greutatea aceasta se poate împărți și micșora: dacă, de pildă, nu se caută, la început, decât un singur mediu proporțional între 3 și 48, să spunem 12; și dacă, apoi, se caută un alt mediu proporțional, de astă dată între 3 și 12, anume 6, și altul între 12 și 48, anume 24; și astfel greutatea se reduce la cea de soiul al doilea, despre care am vorbit mai sus.

Din toate acestea rezultă așadar în ce chip poate fi căutată cunoașterea unuia și aceluiași lucru pe diferite căi, dintre care una se poate să fie cu mult mai lungă și mai întunecată decât cealaltă. Spre a găsi aceste patru câtimi continuu proporționale, dacă presupunem că din ele ne sunt date două care se succed, de pildă 3 și 6, sau 6 și 12, sau 12 și 24, nu vom întâmpina o greutate prea mare cu aflarea celorlalte; în acest caz vom zice că propoziția de găsit e cercetată de-a dreptul. Dacă însă ne sunt date două câtimi pe sărite, de pildă 3 și 12 sau 6 și 24, atunci vom zice că cheștiunea e cercetată pe o cale indirectă de primul ordin. Dacă, la fel, ne sunt date două extreme, de pildă 3 și 24, și ni se cere să găsim prin ele câtimile mijlocii, 6 și 12, atunci cercetarea va fi indirectă de al doilea ordin. Aș putea să merg astfel mai departe și să scot multe lucruri din această unică pildă; dar cele de aci sunt îndestulătoare pentru ca cititorul să-și dea seama ce vreau să înțeleg zicând că o propoziție oarecare

e dedusă de-a dreptul sau indirect¹, precum și să vadă că, pornind de la cele mai ușoare și primele lucruri cunoscute, se pot descoperi multe, chiar și în alte discipline, printr-o stăruitoare chibzuială și o pătrunzătoare trudă.

Regula VII

Pentru desăvârșirea științei trebuie să cercetăm de aproape, printr-un act de gândire continuu și năcăieri întrerupt, unul câte unul, toate lucrurile care slujesc planul nostru și să le cuprindem într-o numărătoare bine rânduită și îndestulătoare.

E necesar să ținem seama de cele spuse aci în titlu, spre a admite ca sigure acele adevăruri despre care am spus mai înainte că sunt scoase indirect din primele principii, cunoscute prin ele însele.² Acest lucru se face uneori printr-o înlănțuire de propoziții atât de lungă încât, în clipa când ajungem la adevărurile în chestiune, nu ne mai putem aminti lesne tot drumul pe care a trebuit să-l străbatem până acolo; de aceea afirmăm că slăbiciunea memoriei trebuie îndreptată printr-un anumit act continuu de gândire. Așadar, dacă, de pildă, aş izbuti să aflu, prin felurite operațiuni, ce raport este între cătimile A și B, apoi între B și C, mai departe între C și D și în sfârșit între D și E — nu văd prin aceasta ce raport e între A și E și nici nu pot să-mi fac o idee lămurită, pe baza raporturilor cunoscute, decât dacă

¹ Deosebirea aceasta trebuie reținută, deoarece va fi deseori folosită în cartea a doua.

² *Indexul scolastico-carteziian* al lui E. Gilson (Alcan, 1913) menționează aci un text al Sfântului Toma d'Aquino: *Per se notae... dicuntur propositiones, in quibus praedicatum est de definitione subjecti vel immediate causatur ex principiis ejus* „Cunoscute prin ele însele... se numesc propozițiile în care s-a vorbit despre definirea subiectului sau în care acesta a fost nemijlocit determinat pornind de la principiile sale“ (n.ed.). (Index, art. 91)

mi le amintesc pe toate. Din această pricină le-am străbătut printr-un act neîntrerupt al minții, în care le consider deopotrivă deosebite, cât și în trecerea lor de la un raport la altul, până când m-am deprins să trec atât de repede de la primul la ultimul încât, nelăsând aproape nici o parte memoriei, să mi se pară că îmbrățișez dintr-odată totul. În acest chip se vine în ajutorul memoriei, pe de o parte, și pe de alta, se îndreaptă zăbava minții și se mărește într-o oarecare măsură puterea ei.

Adăugăm însă că actul acesta nu trebuie întrerupt nicaieri, căci foarte adesea cei care încearcă prea în grabă să deducă ceva din principii îndepărtate nu trec prin lanțul tuturor propozițiilor mijlocii cu o grijă atât de mare încât să nu le scape, din nesocotință, multe lucruri. Și e sigur că, acolo unde se lasă de o parte un lucru oricât de mic, lanțul se rupe îndată și toată siguranța concluziei cade.

Afirmăm aci că enumerarea e cerută pentru desăvârșirea științei: și într-adevăr, deși celelalte prescripțiuni sunt de folos în dezlegarea celor mai multe chestiuni, totuși numai cu ajutorul enumerării putem să luăm în cercetare pe oricare dintre ele, să rostim întotdeauna o judecată dreaptă și sigură asupra-i și, prin urmare, să nu ne scape nimic cu desăvârșire, ci să ne pară că știm ceva cu privire la orice lucru.

Așadar această enumerare sau inducție înseamnă, privitor la toate lucrurile în legătură cu o chestiune ce ni se înfățișează, un mijloc de cercetare atât de nimerit, încât putem trage, din întrebuintarea ei, concluzia sigură și evidentă că nu ne-a scăpat din vedere nimic: astfel că dacă, folosindu-ne de acest mijloc, lucrul pe care-l cercetăm rămâne încă nelămurit, ne-am ales măcar cu acest câștig de a ști sigur că lucrul nu putea fi aflat prin nici o cale cunoscută nouă; iar dacă, întâmplător, cum e cazul adesea, am izbutit să străbatem toate căile ce duc la cunoașterea lucrului aceluia, atunci ne este îngăduită îndrăzneala de a spune că acea cunoaștere stă dincolo de orice înțelegere a minții omenești.

Mai trebuie observat, apoi, faptul că, prin enumerare îndesulătoare sau inducție, nu înțelegem decât acea operație din care se scoate în chip mai sigur adevărul decât prin orice alt soi de

dovadă, afară de intuiția simplă.¹ Și ori de câte ori vreo cunoștință oarecare nu poate fi redusă la aceasta din urmă, ne rămâne, înlăturând toate înlănțuirile silogistice², această unică posibilitate de cunoaștere, căreia trebuie să ne încredem întru totul. Căci toate lucrurile pe care le-am scos în chip nemijlocit unele din altele au fost reduse, dacă inferența era de la sine înțeleasă, la câte o intuiție propriu-zisă. Dacă însă deducem un lucru din propoziții multe și felurite, mintea noastră nu este totdeauna în stare să cuprindă totul într-o singură intuiție; iar în acest caz, siguranța pe care o dă operațiunea de față trebuie găsită îndestulătoare. Tot așa, noi nu suntem în stare să deosebim, dintr-o singură aruncătură de ochi, toate inelele unui lanț ceva mai lung; totuși, dacă am observat legătura fiecăruia cu cele învecinate, acest lucru ne îndreptățește să spunem că am văzut chipul în care se leagă primul inel de cel din urmă.

Am spus că această operațiune trebuie să fie îndestulătoare, deoarece adeseori ea poate avea lipsuri și poate fi deci supusă greșelii. Într-adevăr câteodată, deși trecem în revistă prin numărătorele noastre o seamă de lucruri întru totul evidente, dacă pierdem totuși cu vederea cel mai mic lucru chiar, lanțul s-a rupt și toată siguranța concluziei cade.³ Ba uneori îmbrățișăm toate într-o numărătoare fără greș, dar nu deosebim fiecare lucru în parte și, ca urmare, nu avem decât o cunoștință confuză asupra tuturor lucrurilor de care e vorba.

De altfel, uneori numărătorele aceasta trebuie să fie completă, alteori distinctă, alteori nu e nevoie nici de una, nici de alta; de aceea nici n-am spus despre ea decât că trebuie să fie îndestulătoare. De pildă, dacă aș voi să dovedesc prin enumerare câte feluri de ființe corporale sunt sau în ce chip ne cad ele sub simțuri, nu aș putea afirma că sunt atâtea și nu mai multe, dacă n-aș fi știut mai dinainte în chip sigur că le-am îmbrățișat

¹ Până acum ni se vorbise doar de intuiție și deducție. Acum intră în joc enumerația (sau inducția), și deducția pare uitată. Descartes însă va echivala mai târziu deducția cu enumerația.

² Despre care a arătat că nu constituie mijloace de cunoaștere.

³ Autorul a mai spus lucrul acesta. Redactarea e uneori imperfectă.

pe toate în numărătoarea mea și că le-am deosebit pe fiecare una de alta. Dacă însă aș voi să arăt, pe aceeași cale, că substanța rațională¹ nu este de natură corporală, nu va fi nevoie ca numărătoarea să fie completă, ci-mi va ajunge să adun la un loc toate corpurile în câteva grupe și să arăt că substanța rațională nu poate avea legătură cu nici una din ele. Dacă, în sfârșit, aș vroi să dovedesc prin enumerare că suprafața cercului este mai mare decât suprafața oricăror altor figuri de perimetrul egal, nu va fi nevoie să iau în cercetare toate figurile, ci-mi va ajunge să dovedesc lucrul acesta cu privire la câteva în particular, pentru a scoate apoi prin inducție² același lucru cu privire la celelalte toate.

Am adăugat apoi că numărătoarea trebuie făcută după o rânduială: pe de o parte fiindcă, pentru greșelile de care am pomenit, nici o îndreptare nu e mai potrivită decât cercetarea tuturor după rânduială; pe de altă parte fiindcă se întâmplă deseori ca, în cazul când ar fi nevoie să cercetăm deosebit fiecare lucru privitor la chestiunea înfățișată, să nu fie de-ajuns o viață întreagă de om, fie din pricina numărului mare al lucrurilor, fie pentru că se repetă prea des aceleași dintre ele. Însă dacă punem în lucruri cea mai bună rânduială, așa încât aproape toate să fie reduse la anumite clase, atunci va fi de-ajuns să cercetăm cu grijă sau una singură dintre ele, sau ceva anumit din fiecare, luate în parte, sau unele clase mai degrabă decât altele; în orice caz nu vom trece zadarnic de două ori peste același lucru. Și acest mijloc e de așa mare folos încât adesea desăvârșim, datorită unei bune rânduiei, în scurt timp și cu puțină trudă, multe întreprinderi ce ni se păreau la prima vedere nemăsurat de grele.

¹ *animam rationalem.*

² Aci termenul de inducție se apropie mai degrabă de sensul nostru de azi decât de cel de enumerare, cartezian. Totuși de la începutul alineatului Descartes a arătat că numărătoarea nu trebuia să fie întotdeauna completă, și în acest sens între inducția de azi și cea a filozofului nu e o distanță așa de mare. — Din cursul lucrării se va vedea că o oarecare imprecizie stăruie în *enumerarea* lui Descartes. Lucrul acesta îl vor semnala comentatorii (Sirven, *Les années*, p. 374).

Această rânduială însă, în care se face numărătoarea lucrurilor, este de obicei felurită și ține de chibzuiala fiecăruia; de aceea, pentru a o pătrunde și născoci mai bine, e nimerit să ne aducem aminte de cele ce-au fost spuse în regula V. Și sunt multe alte lucruri, în meșteșugurile de mai mică însemnătate ale oamenilor, pentru a căror aflare unica metodă constă în alcătuirea acestei rânduiei. Astfel, dacă cineva vrea să facă o anagramă desăvârșită din literele unui nume oarecare, nu trebuie nici să treacă de la lucrurile ușoare la cele mai grele, și nici să deosebească pe cele absolute de cele relative¹, căci nu e cazul aici. Îi va fi însă de-ajuns să alcătuiască, din cercetarea permutărilor² dintre litere, o astfel de ordine, încât să nu se treacă de două ori prin aceleași litere, iar numărul lor să fie, de pildă, împărțit în grupe anumite, astfel încât să se vadă îndată în care din ele e mai multă nădejde să se găsească anagrama căutată. Și în chipul acesta de cele mai multe ori întreprinderea nu va fi grea, ci va însemna doar un joc de copil.

De fapt aceste trei reguli din urmă nu trebuie despărțite.³ E bine să se chibzuiească de obicei la toate odată, căci toate ținesc în aceeași măsură la desăvârșirea metodei. Din aceeași pricină nu era de o deosebită însemnătate să arătăm care din ele trebuie învățată mai întâi. Aci am lămurit regulile doar pe scurt, căci în restul tratatului nu ne rămâne nimic de făcut decât să desfășurăm în amănunt acele ce am îmbrățișat aci în general.⁴

¹ Conform regulilor de mai sus.

² *transpositiones*.

³ Totuși *Discursul* va enunța deosebit diviziunea dificultăților, simplificația și enumerația. Gilson afirmă (*op. cit.*, p. 206) că aceste trei precepte ale *Discursului* „se implică reciproc. De aceea în *Reguli* sunt date împreună.”

⁴ Afirmația aceasta a lui Descartes pare de natură să infirme teza celor care susțin că originalitatea *Regulilor* ar fi constat în cărțile a doua și a treia dacă ele ar fi fost desăvârșite. Totuși filozoful putea să se înșele, de la punctul acesta, asupra restului lucrării sale. Pentru amănunte a se vedea *Introducerea*.

Regula VIII

Dacă, în înlănțuirea cercetărilor, se ivește vreun lucru pe care mintea noastră nu-l poate prinde bine, atunci trebuie să ne oprim acolo, fără a mai cerceta lucrurile ce urmează și interzicându-ne săvârșirea unei munci zadarnice.

Cele trei reguli dinainte prescriu ordinea și o lămuresc; regula de față arată când este ea trebuincioasă și când nu e decât folositoare. Într-adevăr, aceea ce alcătuiește o treaptă întregă, în desfășurarea prin care trebuie să ajungem de la lucrurile relative la unul absolut și invers — lucrul acela trebuie cercetat cu necesitate înaintea tuturor celor ce urmează. Dacă însă, după cum se întâmplă adesea, mai multe lucruri se referă la aceeași treaptă a desfășurării, este întotdeauna folositor, negreșit, să le cercetăm pe toate în ordine, totuși nu suntem siliți să ținem seamă cu atâta strășnicie de această ordine, ci de cele mai multe ori ne este îngăduit să trecem mai departe, chiar dacă nu cunoaștem în chip lămurit toate lucrurile, ci doar puține, sau chiar unul singur.

Regula de față urmează în chip necesar din argumentele date la regula II; totuși nu este cazul să se creadă că ea nu cuprinde nimic nou pentru îmbogățirea științei, deși se pare că nu face decât să ne depărteze de cercetarea anumitor lucruri, fără să înfățișeze vreun adevăr: căci ea nu învață, de fapt, pe începători¹ decât să nu se trudească zadarnic și o face cam prin aceleași argumente ca în regula II. Însă aceluia care cunosc bine cele șapte reguli dinainte, regula de față le arată în ce chip se pot mulțumi într-astfel în orice știință, încât să nu mai dorească nimic altceva; căci orice om care va fi ținut seamă, în dezlegarea unei chestiuni anumite, de cele de mai sus și care totuși se va vedea silit de regula aceasta din urmă să se oprească într-un loc oarecare, acela va ști cu siguranță că de aci înainte nu va mai putea găsi,

¹ Tyrones.

prin nici o trudă, știința căutată — și nu dintr-o vină a minții sale, ci fiindcă se împotrivește însuși felul greutății sau ursita omului. Iar această cunoștință nu este mai puțin științifică decât aceea pe care o dezvăluie natura însăși a lucrului; cât despre omul care și-ar întinde curiozitatea mai departe, el n-ar părea tocmai întreg la minte.

Toate acestea trebuie lămurite printr-unul sau două exemple. Dacă, de pildă, cineva, știutor numai în ale matematicii, ar căuta linia aceea numită în știința dioptricii „anaclastica“, linie în care razele paralele se refractă astfel încât, după refracție, toate să se taie într-un singur punct — va constata lesne, de bună seamă, cu ajutorul regulilor V și VI¹, că determinarea liniei aceleia atârnă de raportul pe care-l păstrează unghiurile de refracție cu cele de incidență; însă cum nu va fi în stare să urmărească raportul acesta, întrucât nu revine matematicii, ci fizicii, el va fi silit să se oprească aci, în marginea cercetării sale. Nu i-ar fi de nici un folos dacă ar primi această cunoștință de la filozofi sau dacă ar împrumuta-o de la datele experienței, căci ar păcătui astfel împotriva regulii III.² Și de altminteri, această propozițiune este compusă și relativă, iar o experiență sigură nu se poate avea decât cu privire la lucruri cu adevărat simple și absolute — după cum vom arăta la timp.³ De asemenea, zadarnic va pune, între unghiurile de acest fel, un raport oarecare pe care îl va fi bănuat ca fiind cel mai adevărat dintre toate; căci în acest caz nu va mai fi vorba de linia anaclastică, ci doar de o linie dedusă din presupunerea făcută de el.

Dacă în schimb cineva, știutor nu numai în ale matematicii, dar, conform regulii I⁴, doritor să caute adevărul tuturor lu-

¹ Care amândouă prescriu să se pornească de la ce e mai simplu.

² Care prescrie să nu ținem socoteală decât de ceea ce înțelegem lămurit noi înșine.

³ Probabil în cartea a doua, căci acolo e vorba de experiențe sigure, referitoare la lucruri absolut simple.

⁴ Care vorbea despre unitatea științelor, afirmând că înțelepciunea omului una e.

crurilor ce i se înfățișează, dacă un astfel de om ar da peste chestiunea noastră, el ar găsi, câtva timp după aceea, că raportul dintre unghiul de incidență și cel de refracție atârnă de schimbarea lor, pricinuită de varietatea mediului; mai departe, că această schimbare atârnă de chipul în care străbate o rază prin mediul diafan și că, pentru a cunoaște pătrunderea aceasta, trebuie să presupunem cunoscută și natura activității luminoase; în sfârșit că, spre a înțelege activitatea luminoasă, trebuie știut ce este, îndeobște, o putere naturală, lucru care e, în definitiv, cel mai absolut din toată seria. Așadar, după ce va fi considerat în chip lămurit lucrul acesta printr-o intuiție a minții, se va întoarce îndărăt, străbătând aceleași trepte, conform regulii V; iar dacă, de la a doua treaptă chiar, nu-și poate lămuri natura activității luminoase, va enumera, conform regulii VII, toate celelalte puteri naturale, ca cel puțin s-o cunoască prin analogie — operație despre care va fi vorba mai târziu¹ — cu altele. Aceasta fiind făcut, va căuta să afle în ce chip pătrunde raza în întreg mediul diafan și va urmări astfel în ordine toate celelalte puncte, până când va ajunge la anacastica în chestiune. Căci, deși această linie a fost zadarnic cercetată până acum, nu văd ce ar putea împiedica pe cineva, care s-ar folosi fără greș de metoda noastră, să o cunoască pe deplin.²

¹ Desigur, în cartea a treia, unde autorul se gândea să vorbească despre chestiunile experimentale (a se vedea *Introducerea*) pentru cunoașterea cărora analogia (*imitatio*) e de mare folos. Dăm un text din *Cogitationes privatae* întru câtva apropiat: *Cognitio hominis de rebus naturalibus, tantum per similitudinem eorum quae sub sensum cadunt: de quidem eum verius philosophatum arbitramur, qui res quaesitas felicius assimilare poterit sensu cognitis* „Cunoașterea omului cu privire la lucrurile din natură se produce numai pe baza asemănării celor ce cad sub incidența simțirii: într-adevăr, socotim că este mai bine studiat de filozofi lucrul care va putea cu ajutorul simțirii să asimileze într-un mod mai reușit cele cercetate cu cele cunoscute” (*n.ed.*). (AT, X, p. 218)

² Acel cineva va fi însuși Descartes, care-și va expune descoperirea în *Dioptrica*. E de remarcat că, în lucrarea aceea, autorul începe cu adevărat cu ceea ce consideră aci ca fiind cel mai absolut în serie:

Dar, să dăm pilda cea mai nobilă dintre toate. Dacă cineva și-ar lua ca temă să cerceteze care sunt toate adevărurile ce pot fi cunoscute numai cu ajutorul rațiunii omenești (lucru ce socotesc că trebuie făcut, o dată în viață, de către toți cei care năzuiesc cu dinadinsul să atingă un grad anumit de înțelepciune), atunci desigur că acela va găsi, cu ajutorul regulilor date, că nu se poate cunoaște nimic înaintea intelectului, întrucât de acesta atârnă cunoașterea tuturor celorlalte lucruri, iar nu dimpotrivă. Scrutând apoi toate cele ce vin îndată după cunoașterea intelectului pur, va enumera, printre celelalte, instrumentele de cunoaștere pe care le avem în afară de intelect și care sunt doar două, anume închipuirea și simțurile.¹ Așadar, își va da toată silința în a deosebi și cerceta cele trei feluri de cunoaștere; și, văzând că, de fapt, adevărul sau eroarea nu pot sălășlui decât în intelect, dar pot izvorî adeseori din celelalte două, va lua aminte cu grijă la toate lucrurile care îl pot înșela, pentru a ști cum să se păzească; va enumera apoi cu exactitate căile toate care stau la îndemâna omului și duc la cunoașterea adevărului, spre a urma una sigură — căci ele nu sunt atât de numeroase ca să nu fie lesne găsite printr-o numărătoare bine făcută. Iar ceea ce va părea uimitor și de necrezut pentru cei care n-au făcut încercarea, e că de îndată ce va fi deosebit, privitor la fiecare lucru, cunoștințele acelea care nu fac decât să umple sau să împodobească memoria, de cele care fac ca cineva să fie pe drept numit mai învățat decât alții, lucru ce de asemenea se va căpăta ușor² ...: își va da pe deplin seama, atunci, că ceea ce nu știe nu izvorește dintr-un cusur al minții sale sau al meșteșugului său de a gândi și că nici un alt om nu poate afla ceva de care să nu fie și el în stare, în cazul când cercetează lucrul în chip potrivit. Și cu toate că i se pot înfățișa multe chestiuni de la cercetarea cărora să fie

natura activității luminoase, pe care primele pagini ale *Dioptricei* o explică.

¹ Peste câteva pagini va adăuga și memoria; iar ceea ce numește aci *phantasia* va fi acolo *imaginatio*.

² Respectăm aci punctuația textului. În marginea còpiilor amănndurora A și H e notat: *hic deficit aliquid* „aici lipsește ceva“ (n.ed.).

oprit de regula aceasta, totuși, fiindcă își va fi dat seama lămurit că acele lucruri depășesc orice înțelegere a minții omenești, nu se va socoti prin aceasta mai neștiutor; ci din faptul însuși că va ști, despre lucrul căutat, că nu poate fi cunoscut de nimeni, își va mulțumi pe deplin curiozitatea, dacă e om cu judecată.¹

Dar, pentru a nu ne simți tot timpul nesiguri cu privire la puterile spiritului², și ca acesta să nu se trudească în chip greșit și la întâmplare, e bine, înainte de a ne așterne pe cunoașterea amănunțita a lucrurilor, să fi cercetat stăruiitor, o dată în viață, care sunt felurile de cunoaștere ce poate da mintea omenească. Și spre a îndeplini mai bine acest lucru, trebuie cercetate întotdeauna, dintre mai multe lucruri la fel de ușoare, cele care sunt mai de folos.

Metoda de față seamănă, de fapt, cu acele dintre meșteșuguri care n-au nevoie de ajutorul altora, ci se deprind singure să-și făurească uneltele lor. Astfel dacă cineva s-ar gândi să se apuce de unul din aceste meșteșuguri, făcându-se de pildă fierar, și dacă ar fi lipsit de orice unealtă, va fi silit, la început, să se folosească de o piatră tare sau de o bucată oarecare de fier, în chip de nicovală, să ia altă piatră în chip de ciocan, să potrivească niște lemne ca un fel de clește și să adune, după nevoie, alte obiecte de soiul acesta. Iar după ce-și va fi pregătit toate lucrurile, nu-și va da îndată osteneală să făurească săbii, coifuri de oțel sau orice alte obiecte de fier, trebuincioase altora; ci, înainte de toate, își va face ciocane, o nicovală, clește și celelalte de care el însuși are nevoie. Din acest exemplu învățăm că, la începutul cercetărilor noastre, când izbutim să găsim doar oarecare reguli, la întâmplare, reguli ce par mai degrabă înnăscute minții, decât date de meșteșugul nostru, nu trebuie să pornim îndată la împăcarea filozofilor între ei sau la dezlegarea, cu ajutorul regulilor noastre, a diferitelor greutăți ale matematicienilor. Ci mai

¹ În privința planului de mai sus, Gouhier semnalează în prefața textului *Regulilor* (p. XI) că la regula VIII se găsește planul unui tratat asupra adevărului, căruia îi corespund întocmai diviziunile din *Recherche de la Vérité*.

² *animus*.

întâi trebuie să ne folosim de ele spre a căuta cu cea mai mare îngrijire alte precepte, cele ce sunt mai de folos pentru cercetarea adevărului; mai ales că nu-i nici o pricină pentru care aflarea acestora din urmă să pară mai grea decât oricare din chestiunile ce ni se înfățișează obișnuit în geometrie, fizică sau alte științe.

Nu se poate face nimic mai de folos, în această privință, decât a cerceta ce este cunoștința omenească și până unde se întinde ea. Iată de ce vom înfățișa acum lucrul acesta într-o singură chestiune, pe care o socotim, pe temeiul regulilor arătate mai înainte, că e prima de cercetat dintre toate. Și lucrul trebuie să-vârșit o dată în viață de către oricare om ce iubește, cât de cât, adevărul, deoarece într-o astfel de cercetare sunt cuprinse uneltele adevărate ale științei precum și întreaga metodă. Nimic nu mi se pare cu adevărat mai prostesc decât obiceiul de a disputa, cutezător, asupra tainelor firii, asupra puterii cerurilor cu privire la cele pământești, asupra viitorului și altor lucruri de acest soi, precum face multă lume — fără să fi cercetat, măcar o dată, dacă judecata omului e în stare să dobândească astfel de cunoștințe. Iar truda de a pune margini propriului nostru spirit nu trebuie să ni se pară aspră și grea, de vreme ce deseori nu șovăim să rostim păreri asupra acelor lucruri chiar, ce sunt în afară și cu totul străine de noi. Și, de asemenea, nu este o osteneală chiar atât de mare aceea de a voi să cuprindem cu gândul toate lucrurile din această lume, pentru a ne da seama în ce chip e supus fiecare din ele cercetării minții noastre; căci nimic nu poate fi atât de felurit și risipit încât să nu izbutească să fie cuprins, prin numărătoarea de care am vorbit mai înainte, în margini hotărâte, și să nu fie rânduit în câteva grupe mai principale.¹ Pentru a face însă încercarea aceasta în chestiunea propusă, împărțim mai întâi toate cele ce sunt în legătură cu ea în două părți: trebuie să le raportăm fie la noi în măsura în care suntem în stare să avem cunoștințe, fie la înseși lucrurile care pot fi cunoscute. Și aceste două chestiuni le vom discuta deosebit.

¹ *Capita.*

E drept că, după câte ne dăm seama despre noi înșine, doar intelectul e în stare să dea cunoștințe; însă la rândul său el poate fi ajutat sau împiedicat în acțiunea sa de trei alte facultăți, anume imaginația, sensibilitatea și memoria.¹ Trebuie să vedem, așadar, pe rând, cu ce ar putea să ne împiedice fiecare din aceste facultăți spre a ști cum să ne ferim; sau cu ce ne pot folosi ele pentru a ști cum să întrebuițăm darurile lor. Și astfel punctul acesta va fi discutat printr-o enumerare îndestulătoare, după cum se va arăta în regula ce urmează.

Trebuie să ajungem, apoi, la lucrurile înseși, care nu sunt de cercetat decât în măsura în care sunt prinse de intelect; în acest înțeles deosebim lucrurile în naturi² cât se poate de simple și în naturi complexe sau compuse. Cele simple nu pot fi decât spirituale, sau corporale, sau de amândouă felurile. Printre cele compuse, pe unele intelectul le întâlnește cu adevărat ca fiind așa, înainte de a se gândi să hotărască ceva cu privire la ele; pe altele însă le alcătuiește el. Acestea toate vor fi înfățișate mai pe larg în regula XII, unde se va dovedi că nu poate exista greșală decât în naturile din urmă, alcătuite de intelect. De aceea deosebim în ele pe cele care se deduc din naturile deosebit de simple, cunoscute prin ele însele — despre care va fi vorba în întreaga carte a doua³ —, de cele care presupun altele, întâlnite ca fiind compuse în realitate, și pentru înfățișarea cărora rezervăm întreaga carte a treia.⁴

De altminteri, în tot acest tratat ne trudim să cercetăm cu atâta stăruință și de a înfățișa ca fiind atât de lesnicioase căile toate ce stau la îndemâna oamenilor spre cunoașterea adevărului, încât oricine ar deprinde bine de tot întreaga noastră metodă

¹ La p. 167 lipsea memoria. Totuși se va vedea mai târziu, la regula XII, că Descartes confundă uneori memoria și imaginația. În privința imperfecțiunii de redactare a acestei reguli VIII, Ch. Adam are o notă specială (AT, X, p. 486).

² Despre câteva *naturi* a fost vorba și la regula VI. Acolo, ca și aci, și în tot restul *Regulilor* nu se face metafizică.

³ Cartea a doua, după cum se știe, e întreruptă la regula XXI.

⁴ Care nici n-a fost începută.

să vadă, chiar dacă n-ar avea decât o minte de rând, că nici o cale nu-i este cu totul închisă mai degrabă sie decât altora și că, de aci înainte, neștiința sa nu-i vine printr-un cusur al minții sau meșteșugului său. Ci întotdeauna când va cuprinde cunoașterea unui lucru oarecare — sau o va căpăta pe deplin; sau va băga de seamă în chip sigur că ea atârână de o anumită experiență care nu-i stă la îndemână, și astfel nu-și va mai învinovăți propria sa minte, deși va fi silit să se oprească pe loc; sau, în sfârșit, va dovedi că lucrul căutat depășește orice minte omenească și, deci, nu se va mai socoti pe sine neștiutor, deoarece nu știi mai puține aflându-ți neștiința decât aflând orice altceva.

Regula IX

Pătrunderea minții noastre trebuie îndreptată asupra lucrurilor celor mai neînsemnate și mai ușoare, iar printre acestea e bine să zăbovim atâta vreme până ce ne deprindem să intuim clar și distinct adevărul.

O dată înfățișate cele două operațiuni ale intelectului nostru, intuiția și deducția, despre care am spus că sunt singurele ce trebuie folosite pentru învățarea științelor, lămurim, în regula de față precum și în cea următoare, prin ce silințe putem deveni mai înzestrați spre exercitarea operațiunilor de mai sus și totdeodată cum să cultivăm cele două facultăți, anume pătrunderea de a intui fiecare lucru în parte și iscusința de a le deduce meșteșugit pe unele din altele.

Și într-adevăr, noi cunoaștem felul în care trebuie să ne folosim de intuiție, dacă n-ar fi decât din comparație cu vederea. Căci acela care caută să prindă într-o singură privire mai multe lucruri deodată nu vede lămurit pe nici unul dintre ele; și, de asemenea, acela care obișnuiește să țintească, printr-un singur act de cunoaștere, mai multe lucruri deodată, acela are mintea încălцитă. În schimb meșteșugarii ce se îndeletnicesc cu munca mărunță și care s-au deprins să-și îndrepte cu stăruință pătrunderea ochilor asupra fiecărui amănunt în parte dobândesc, cu

timpul, însușirea de a deosebi cât se poate de bine lucruri oricât de neînsemnate și de subtile; la fel, aceia care nu-și împart niciodată cugetarea asupra mai multor lucruri deodată, ci se îndeletnicesc doar cu cele mai simple și mai ușoare devin pătrunzători.

Este însă un cusur comun tuturor oamenilor de a socoti mai ispititoare lucrurile ce li se par mai grele; și cei mai mulți își închipuie că nu știu nimic atunci când văd cauza unui lucru ca fiind pe deplin lămurită și simplă, întrucât admiră de obicei anumite argumente sublime, deduse de departe, ale filozofilor, chiar dacă acestea se sprijină, după cum se întâmplă des, pe temeuri care n-au fost niciodată îndeajuns cercetate de cineva; sunt oameni fără judecată, desigur, care preferă luminii întunericul. Dar trebuie observat că aceia care sunt pe drept cuvânt știutori deosebesc adevărul la fel de ușor dacă l-au scos dintr-un subiect simplu, sau dintr-unul încâlcit; căci fiecare soi de adevăr ei îl înțeleg, o dată ce au ajuns până la el, printr-un act asemănător, unic și distinct, toată deosebirea atârând doar de calea străbătută, care negreșit trebuie să fie mai lungă, în cazul când duce la un adevăr mai depărtat de primele și cele mai absolute principii.

Se cuvine, așadar, ca toți să se deprindă să îmbrățișeze cu mintea doar atât de puține lucruri deodată și într-atât de simple, încât să nu-și închipuie niciodată că știu ceva, dacă n-au intuit la fel de lămurit și dacă nu cunosc lucrul acela la fel de bine ca ceea ce știu ei cel mai sigur. În această privință, negreșit, unii se nasc cu mult mai înzestrați decât ceilalți; dar, prin meșteșug și trudă, mințile pot fi pregătite de asemenea. Iar asupra unui lucru mai ales ni se pare că trebuie stăruit aci cel mai mult dintre toate, anume ca fiecare să se încredințeze că științele, oricât de ascunse ar fi, nu trebuie deduse din chestiunile mari și obscure, ci doar din cele ușoare și la îndemâna noastră.¹

Căci dacă, de pildă, aș voi să cercetez despre o putere naturală anumită dacă e în stare să se transmită în aceeași clipă într-un punct depărtat și prin întreg mediul, nu m-aș duce îndată cu gândul la forța magnetică sau la înrâurirea astrelor și nici

¹ *magis obviis.*

măcar la iuțea luminii, spre a cerceta dacă nu cumva acest soi de acțiuni se petrec instantaneu: lucrul acesta mi-ar fi, de fapt, mai greu de dovedit decât chestiunea propusă. Ci m-aș gândi mai degrabă la mișcările locale ale corpurilor, căci în privința problemei propuse nu poate exista nimic mai lămurit pentru simțuri. Voi observa, atunci, că o piatră nu poate ajunge în aceeași clipă dintr-un loc într-altul, fiindcă este un corp; în schimb o putere asemănătoare aceleia care mișcă piatra nu se transmite altfel decât instantaneu, în cazul când ajunge singură¹ de la un lucru la altul. De pildă, dacă mișc capătul unui baston oricât de lung, pot să-mi închipui lesne că puterea prin care e mișcată partea aceasta a bastonului mișcă în chip necesar, în una și aceeași clipă, și celelalte părți ale sale; fiindcă în acest caz ea se transmite singură, ci nu există în vreun alt corp, ca în piatră, de care să fie purtată.²

În același chip, dacă aș voi să cunosc felul cum pot avea loc deodată mai multe efecte contrare ale uneia și aceleiași cauze simple, nu-mi voi lua drept pildă doctoriile acelea ale medicilor care alungă unele umori și rețin altele; nici nu voi bate câmpii³ despre lună, care încălzește prin lumina ei și răcește printr-o însușire ocultă; ci mă voi uita la balanță, unde, într-una și aceeași clipă, o singură greutate înalță unul din talgere și scoboară pe celălalt — precum și la alte lucruri de același soi.

¹ *nuda*.

² În *Dioptrică*, pentru a explica ce e lumina, filozoful recurge din nou la comparația cu bastonul. De astă dată îl presupune în mâna unui orb și spune (AT, VI, p. 84): Lumina este o anumită mișcare sau acțiune (în corpul luminos) care trece spre ochii noștri, prin aer sau alte corpuri transparente, la fel cum mișcarea sau rezistența corpurilor trece prin bastonul orbului spre mâna sa. Așa se explică instantaneitatea de transmitere a luminii, la fel cum, mișcând un capăt al bastonului se mișcă în același timp și celălalt. Deci, încheie Descartes (p. 85), nu trece nici o specie intențională de la lucru către ochiul meu, după cum nici prin baston nu se transmite nici un fel de corpusul.

³ *hariolabor*.

Regula X

Pentru ca mintea să ajungă pătrunzătoare, trebuie de-prinsă cu cercetatul acelor lucruri care au mai fost aflate de alții, precum și să străbată cu metodă mai toate meșteșugurile, chiar și cele mai ușoare, ale oamenilor, și pe acelea mai ales care desfășoară și presupun ordine.

Mărturisesc că mintea mea e făcută în așa chip, încât am găsit întotdeauna cea mai deplină mulțumire a studiilor nu în ascultarea argumentelor altora, ci în aflarea lor prin silință proprie. Și deoarece, când eram tânăr, doar acest lucru mă atrăgea spre învățatul științelor — ori de câte ori vreo carte îmi făgăduia în titlu ceva nou, încercam să văd, înainte de a citi mai departe, dacă nu cumva puteam dobândi ceva asemănător cu ajutorul unei anumite pătrunderi înăscute a minții mele și mă feream cu grijă să nu-mi răpesc, printr-o lectură grăbită, această plăcere nevinovată. Lucrul îmi reuși de atâtea ori încât mi-am dat seama, până la urmă, că nu mai ajungeam la adevărul lucrurilor prin cercetări nesigure și oarbe — cum obișnuiesc să ajungă ceilalți oameni —, adică ajutat de noroc mai mult decât de meșteșug; ci că, printr-o îndelungă experiență, dobândisem reguli sigure, care nu slujeau defel puțin la aceasta și de care aveam să mă folosesc mai târziu, pentru a născoci alte reguli noi.¹ Astfel am cultivat cu îngrijire întreaga această metodă, încredințându-mă că am urmat de la început calea de lucru cea mai folositoare.

Deoarece însă nu mințile tuturor sunt atât de aplecate din fire spre cercetarea lucrurilor prin propria lor pornire, regula

¹ În *Cogitationes privatae* (AT, X, p 214) întâlnim un text care istorisește același lucru: *Juvenis, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore; unde paulatim animadverti me certis regulis uti* „Eu însumi, pe când eram tânăr, după ce au fost făcute descoperiri ingenioase, mă întrebam dacă pot descoperi aceleași lucruri prin propriile mele forțe, chiar fără să citesc opera autorului respectiv; de aici, puțin câte puțin, am observat că mă folosesc de reguli sigure“ (*n.ed.*).

de față ne învață că nu trebuie să ne îndeletnicim dintr-odată cu chestiunile mai grele și înalte, ci trebuie să cercetăm mai întâi meșteșugurile cele mai ușoare și mai simple, mai ales pe acelea în care domnește mai mult ordinea: ca, de pildă, acela al țesătorilor de pânze și covoare, sau al femeilor care brodează cu acul ori împletesc firele unei țesături nesfârșit de variate; la fel, toate jocurile cu numere, tot ce privește aritmetica ș.a.m.d. Nici nu ne dăm seama cât de mult pun în mișcare mintea toate acestea, cu condiția numai să nu luăm de-a gata de la alții dezlegarea, ci s-o aflăm prin noi înșine. Căci întrucât nu rămâne nimic ascuns în ele, fiind întru totul pe măsura puterii de cunoaștere a omului, ele ne înfățișează lămurit nenumărate rânduieli, toate deosebite unele de altele, dar nu mai puțin bine întocmite, într-a căror observare sălășluiește aproape întreaga iscusință a omului.

Iată de ce am dat noi sfatul să se cerceteze cu metodă toate lucrurile acestea, metoda neînsemnând de obicei altceva, în lucrurile mai ușoare, decât observarea neconținută a ordinii existente în însuși obiectul discutat, sau plăsmuită iscusit de către noi. Astfel, dacă vroim să citim un scris alcătuit din litere necunoscute nouă, nu întâlnim, bineînțeles, nici o ordine; totuși noi ne închipuim una, fie pentru a lua în cercetare toate presupunerile ce pot fi făcute cu privire la fiecare literă, cuvânt sau propozițiune, fie, mai departe, pentru a le orândui astfel pe toate, încât să aflăm, prin enumerarea lor, tot ce se poate scoate din ele. Și trebuie neapărat să ne ferim de-a ne pierde timpul, atunci când ne îndeletnicim cu astfel de chestiuni, încercând să ghicim dezlegarea la întâmplare și fără meșteșug; căci deși ea poate fi aflată adesea fără nici un meșteșug, și câteodată chiar mai repede, de către cei norocoși, decât cu ajutorul metodei, aceștia totuși și-ar toci ascuțimea minții și s-ar deprinde într-o așa mare măsură cu lucruri copilărești și zadarnice, încât gândul lor s-ar opri întotdeauna, după aceea, la scoarța lucrurilor, fără să poată pătrunde mai adânc. În schimb, nu trebuie să cădem nici în greșala acelor care își trudes mintea doar cu lucruri serioase și înalte, despre care, după multă muncă, nu dobândesc decât cunoștințe nelămurite, cu toate că de fapt râvnesc după cunoștințe

adânci. Așadar, e bine să ne ostenim mai întâi cu lucrurile care-s mai ușoare, însă s-o facem cu metodă, astfel încât să ne deprindem, jucându-ne aproape, să atingem întotdeauna adevărul adânc al lucrurilor, umblând pe căi deschise și cunoscute; și într-adevăr, în chipul acesta ne vom da seama, pe nesimțite și într-un timp mai scurt cu mult decât ne-am fi așteptat, că putem deduce cu egală ușurință, din principii de la sine înțelese, multe propoziții ce par deosebit de grele și încâlcite.

Poate că unii se vor mira văzând că aci, unde cercetăm prin ce mijloc ajungem mai bine înzestrați pentru a deduce adevărurile unele dintr-altele, lăsăm de-o parte toate prescripțiunile acelea ale dialecticienilor, cu ajutorul cărora socotesc ei că pot cârmui judecata omenească, indicându-i anumite forme de gândire ce conclud în chip atât de necesar, încât mintea care se încrede în ele, chiar dacă nu ține prea mult seama de inferență însăși¹, e în stare totuși să încheie ceva sigur, prin simpla putere a formei. Noi băgăm de seamă însă că, deseori, adevărul se liberează de aceste lanțuri, în timp ce aceia care le-au folosit rămân încurcați în ele. Iar acest lucru nu se întâmplă atât de des altora; cu toții vedem că cele mai ascuțite sofisme nu înșală mai niciodată pe cineva care se folosește de propria sa judecată, ci doar pe sofistii înșiși.

De aceea, ferindu-ne aci mai ales ca rațiunea noastră să nu se lenevească² în timp ce căutăm adevărul unui lucru oarecare, respingem aceste forme ca potrivnice gândului nostru și căutăm să căpătăm în schimb toate mijloace cu ajutorul cărora cugetarea noastră să fie ținută trează, precum se va vedea din cele de mai jos. Dar, spre a părea și mai lămurită pricina pentru care acel meșteșug de a raționa nu aduce cu desăvârșire nimic în cunoașterea adevărului, trebuie observat că dialecticienii nu pot alcătui, cu știința lor, nici un silogism care să concludă adevărat, dacă n-au în prealabil materia acestuia, adică dacă nu au cunoscut dinainte adevărul pe care îl deduc cu ajutorul silogismului lor. De aci se desprinde lămurit că, printr-o astfel de formă,

¹ Adică dezinteresându-se, chiar, de materia silogismului.

² *ferietur*.

nu se dobândește nimic nou și că prin urmare dialectica obișnuită este cu desăvârșire de prisos pentru cei care doresc să caute adevărul lucrurilor, însă folosește doar atât cât e în stare câteodată să desfășoare mai lesne altora argumentări cunoscute dinainte¹; ceea ce o face să revină mai degrabă retoricii decât filozofiei.

Regula XI

După ce am intuit câteva propoziții simple, dacă scoatem din ele o nouă încheiere, e folositor să le străbatem printr-un act de gândire continuu și nicăieri întrerupt, să chibzuim asupra raporturilor lor unele față de altele și să gândim lămurit mai multe deodată, pe cât putem de multe: căci astfel cunoașterea noastră devine mult mai sigură și puterea minții se mărește deosebit.

Avem aci prilejul de a înfățișa cu mai multă claritate cele ce au fost spuse mai înainte cu privire la intuiție, anume la regulile III și VII. Într-adevăr într-un loc am opus intuiția deducției, într-altul doar enumerației, iar pe aceasta din urmă am definit-o ca fiind inferența scoasă din mai multe lucruri deosebit luate, în timp ce despre deducția simplă a unui lucru din altul am spus, în același loc, că se face prin intuiție.

A trebuit să facem astfel fiindcă, pentru intuiție, se cer două lucruri: anume ca propoziția să fie înțeleasă clar și distinct, apoi ca ea să fie înțeleasă toată odată, iar nu treptat. Deducția însă, dacă ne gândim s-o săvârșim ca în regula III, nu pare a se îndeplini toată deodată, ci desfășoară o anumită mișcare a minții noastre ce face inferența unui lucru din celălalt; de aceea, pe drept cuvânt am deosebit-o acolo de intuiție. Dacă însă ne gândim la o deducție gata săvârșită, așa precum s-a arătat la regula VII, atunci ea nu mai definește vreo mișcare oarecare, ci e capătul

¹ Descartes susține teza, astăzi banală, că silogismul nu e un instrument de invenție, ci doar de expunere.

unei mișcări; și astfel presupunem că ea e prinsă prin intuiție, atunci când e simplă și lămurită, nu însă când e complexă și încâlcită. Acestui fel de deducție din urmă i-am dat numele de enumerație sau de inducție¹, căci operațiunea nu poate fi cuprinsă întreagă dintr-odată de către intelect, iar siguranța ei depinde, într-un fel oarecare, de memorie, în care trebuie reținute judecățile făcute asupra fiecăreia din părțile enumerării, pentru ca, din toate acestea, să căpătăm o singură concluzie.

Lucrurile trebuiau deosebite pentru înțelegerea regulii de față; căci, după ce regula IX s-a îndeletnicit doar cu intuiția, iar a X-a doar cu enumerația, regula de față lămurește în ce chip se ajută între ele și se desăvârșesc aceste două operațiuni, astfel încât să pară împreunate într-una singură, printr-o anumită activitate a gândirii, contemplatoare intuitiv² a fiecărui lucru în parte și totdeodată către alte lucruri purtătoare.

Folosul este, după părerea noastră, îndoit. Anume, faptul ne ajută să cunoaștem cu mai multă siguranță concluzia pe care o căutăm și, în al doilea rând, ne înzestrează mai bine mintea pentru aflarea altora. Într-adevăr memoria — de care am arătat că atârna siguranța concluziilor ce închid în ele mai multe lucruri decât putem prinde într-o singură intuiție — fiind supusă greșelii și slabă, trebuie înviorată și întărită prin mișcarea aceasta continuă și repetată a gândirii. Astfel, dacă am fi aflat, prin mai multe operațiuni, care este, mai întâi, raportul între o mărime și alta, apoi între a doua și a treia, mai departe între a treia și o a patra, și în fine între a patra și o a cincea, nu văd, prin acest simplu fapt, care e raportul între întâia și a cincea, nici nu pot să-l scot din cele cunoscute dinainte, doar dacă mi le amintesc pe toate.³ De aceea sunt nevoit să le străbat din nou cu gândul, până ce voi reuși să trec de la prima la ultima cu atâta repezi-

¹ Se vede bine, de aci, pentru ce termenii: deducție, enumerație și inducție pot fi întrebuințați unul în locul altuia, așa cum a făcut Descartes în câteva rânduri, mai înainte.

² *attente intuentis*.

³ Din nou semnalăm o repetiție (vezi regula VII), dovedind că textul n-a fost revăzut de autor.

ciune încât, nemailăsând aproape nimic pe seama memoriei, să mi se pară că prind cu mintea dintr-odată întreg lanțul.

Nimănui desigur nu-i scapă faptul că, prin acest mijloc, se îndreaptă lenevia minții și, de asemenea, i se mărește puterea. Însă pe deasupra trebuie observat că cel mai mare folos al regulii de față constă în aceea că, chibzuind la legătura propozițiilor simple unele cu altele, ne deprindem să deosebim dintr-odată ce e mai mult sau mai puțin relativ și prin câte trepte poate fi readus la lucrul absolut. De pildă, dacă străbat câteva câtimi continuu proporționale, voi chibzui la lucrurile următoare. Pot cunoaște, printr-un același concept, nici prea greu, nici prea ușor, care e raportul între prima propoziție și a doua, între a doua și a treia, a treia și a patra ș.a.m.d.; dar nu pot să concep tot atât de lesne care e legătura celei de a doua de cea dintâi și de a treia deodată, și e mai greu încă de găsit care e legătura între aceeași câtime de a doua, pe de o parte, și prima împreună cu cea de a patra, pe de alta ș.a.m.d. De aci îmi pot da seama, apoi, din ce pricină, dacă s-au dat doar prima și a doua, aş putea găsi lesne pe a treia și a patra ș.a.m.d.: anume fiindcă aceasta se face prin concepte definite și distincte. Dacă însă au fost date doar prima și a treia, nu voi afla tot atât de lesne pe cea de la mijloc, deoarece acest lucru nu se poate săvârși decât printr-un concept care să acopere dintr-odată cele două câtimi dinainte. Dacă n-au fost date decât prima și a patra, îmi va fi încă și mai greu să aflui pe cele două de la mijloc, deoarece aci sunt cuprinse trei concepte deodată. Astfel încât, ca urmare, mi-ar părea și mai greu să găsesc trei termeni mijlocii, din propozițiile întâi și a cincea; însă de fapt nu se întâmplă așa, dintr-altă pricină: fiindcă, anume cu toate că aci sunt împreunate patru concepte la un loc, ele pot fi totuși despărțite, întrucât patru e divizibil printr-alt număr, așa încât aş putea căuta doar pe al treilea termen din întâiul și al cincilea, apoi pe al doilea din întâiul și al treilea. Cel care s-a deprins să chibzuiască la astfel de lucruri și la altele asemănătoare, ori de câte ori cercetează vreo chestiune nouă, își dă seama îndată ce anume produce dificultatea în ea și care

este cel mai lesnicios fel de a o dezlega. Lucrul acesta constituie cel mai de preț ajutor în cunoașterea adevărului.¹

Regula XII

În sfârșit, trebuie să ne slujim de toate ajutoarele date de intelect, imaginație, sensibilitate și memorie, aceasta fie pentru a intuit în chip lămurit propozițiile simple; fie pentru a pune cum se cuvine alături lucrurile ce se caută cu lucrurile ce se cunosc, astfel ca și primele să devină cunoscute; fie pentru a găsi acele lucruri ce trebuie comparate între ele — astfel încât să nu rămână de o parte nimic ce stă în puterea omenească.

Regula de față este încheierea a tot ce s-a zis mai sus și înfățișează, după cum urmează, toate cele ce trebuiau lămurite în particular.²

Pentru cunoașterea lucrurilor, nu trebuie să ținem seama decât de doi factori; anume de noi, cei care cunoaștem, și de lucrurile ce sunt de cunoscut. În noi există doar patru facultăți³ de care ne putem folosi la aceasta: intelectul, imaginația, sensibilitatea și memoria. De fapt intelectul singur e în stare să perceapă adevărul; totuși el trebuie ajutat de către imaginație, sensibilitate și memorie, pentru ca nu cumva să trecem cu vederea peste vreun lucru care stă în puterea noastră. În ce privește lu-

¹ În cursul lucrării se va reveni destul de des asupra deosebirii de aci dintre cele două feluri de a străbate dificultățile: succesiv sau prin căutarea mediilor; direct sau indirect, cum va zice autorul. (Vezi de asemenea sfârșitul regulii VI.)

² Textul lui Ch. Adam are o notă: „vezi mai sus p. 35“ (în text Gouhier), adică finele regulii VII. Numai că nu e o strânsă legătură între una și alta. La finele regulii VII era vorba de tot restul tratatului care — ni se spunea acolo — nu va face decât să dezvolte ce s-a susținut până acum. Aci, la regula XII, e vorba de alte dezvoltări în legătură cu anumite puncte atinse incidental în cursul cărții întâi, adică al primelor unsprezece reguli, ultima fiind regula XII.

³ Mai înainte ni se vorbise de trei, fără memorie, după cum am văzut.

crurile, e de ajuns să cercetăm trei chestiuni: ceea ce se înfățișează de la sine, apoi în ce chip se poate cunoaște un lucru anumit printr-altul, și, în sfârșit, ce anume se deduce din fiecare. Și această numărătoare mi se pare desăvârșită, căci nu lasă deoparte nimic din cele asupra cărora se poate întinde mintea omenască.

Întorcându-mă deci la primul punct, mi-ar fi plăcut să înfățișez aci ce este mintea omului, ce e corpul, în ce chip capătă cunoștințe acesta din urmă de la cea dintâi, care anume sunt, în toată alcătuirea noastră, facultățile ce slujesc la cunoașterea lucrurilor și ce face fiecare din ele — aș fi dorit, zic, să înfățișez toate acestea, dacă nu mi s-ar fi părut că am prea puțin loc pentru a putea cuprinde toate cele ce trebuie arătate, înainte ca adevărul acestor lucruri să fie vădit pentru toată lumea. Căci mi-ar place să scriu întotdeauna astfel încât să nu rostesc nimic din cele ce de obicei sunt puse în discuție, doar dacă am înfățișat dinainte argumentele prin care am ajuns eu însumi acolo și datorită cărora socotesc că pot fi convinși și ceilalți.

Dar, fiindcă nu-mi este îngăduit s-o fac acum, îmi va fi de ajuns să pot arăta, foarte pe scurt, care fel de a concepe facultățile din noi, cu ajutorul cărora cunoaștem lucrurile, se dovedește a fi cel mai de folos pentru scopul meu. N-aveți decât să nu credeți, dacă nu vroiți, că firea lucrurilor e așa cum o arăt eu; dar ce vă va împiedica să urmați presupunerile acelea, dacă va fi vădit că ele nu scad nimic din adevărul lucrurilor, ci, dimpotrivă, le fac pe toate cu mult mai lămurite? Nu va fi altfel decât ca atunci când faceți în geometrie anumite presupuneri asupra cantității, presupuneri prin care tăria demonstrațiilor nu este atinsă în nici un chip, deși adesea în știința fizicii gândiți într-altfel asupra naturii cantității.¹

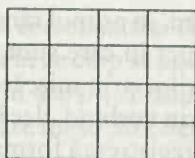
¹ Pasajul acesta arată că Descartes nu-și dă teoria cunoașterii, care urmează, drept adevărată. O dă numai ca mai lămuritoare pentru anumite aspecte ale metodei, care, dincolo de incidentalele metafizice sau epistemologice, rămâne obiectul principal al tratatului de față.

Trebuie așadar să socotim, în primul rând, că toate organele simțurilor externe, în măsura în care sunt părți ale corpului, deși se aplică asupra lucrurilor prin mișcări, anume prin activități locale, nu simt, propriu vorbind, decât prin afecțiune, în același chip în care ceara înregistrează forma pecetei. Și nu trebuie să se creadă că acest lucru constituie o analogie; ci, de fapt, trebuie să ne închipuim că forma exterioară a corpului ce simte este cu adevărat schimbată de către obiect, așa precum e schimbată, de către pecete, forma din suprafața cerii. Lucrul acesta nu e de admis numai pentru cazurile când atingem vreun corp ce are formă, ori e dur sau aspru ș.a.m.d., ci chiar atunci când percepem prin pipăit căldura, frigul sau lucruri asemănătoare. La fel în celelalte simțuri: primul strat, cel opac din ochi, primește în acest chip forma imprimată de către lumina învăluită în felurite culori; iar prima piele a urechilor, nărilor și limbii, până unde ajunge obiectul¹, împrumută tot în acest chip o formă nouă de la sunet, miros și gust.

A concepe astfel toate lucrurile de mai sus este folositor într-o mare măsură, deoarece nu-i nimic care să cadă mai ușor sub simțuri decât forma: ea poate fi pipăită și văzută. Că, de fapt, nu urmează nimic fals din presupunerea aceasta mai mult decât dintr-alta, lucrul se poate dovedi prin faptul că ideea de figură e atât de comună și simplă, încât e cuprinsă în orice lucru sensibil. De pildă, poți să presupui că o culoare e tot ce vrei; nu poți tăgădui însă că ea e întinsă și că, prin urmare, are o formă. Așadar, ce supărare ar fi dacă, ferindu-ne să admitem în chip zadarnic vreo existență nouă și să plăsmuim la întâmplare altele, nu vom tăgădui totuși, cu privire la culoare, tot ce vor fi vroit să afirme ceilalți, ci vom desprinde din toate doar ceea ce e de esența formei, considerând astfel diversitatea care e între alb, albastru, roșu întocmai ca aceea care e între figurile de mai jos sau altele la fel.²

¹ *objecto imperviam.*

² Autorul pregătește astfel terenul către o universală simplificare în lumea experienței, ceea ce ar fi urmat să încerce cartea a treia, dacă ar fi fost scrisă.



Și același lucru se poate spune despre toate, deoarece mulțimea nesfârșită a formelor ajunge desigur pentru a înfățișa deosebiri ale tuturor lucrurilor sensibile.

În al doilea rând trebuie observat că, atunci când simțul extern este pus în mișcare de ceva, figura pe care o primește e purtată spre o altă parte a corpului, numită locul simțirii comune¹, în aceeași clipă și fără ca nici o existență să treacă de fapt de la un loc la altul: la fel, întru totul, precum în clipa de față, când scriu, pot vedea că, în aceeași clipă în care fiecare slovă se înscrie pe hârtie, nu se mișcă doar partea de jos a penci, ci că nu poate avea loc acolo o mișcare, oricând de neînsemnată, care să nu fie înregistrată totdeodată de către întreaga pană; iar toate acele mișcări deosebite sunt descrise în aer de către partea de sus a penci, deși eu nu admit că trece ceva real de la un capăt al ei la celălalt. Cine oare va socoti că legătura dintre părțile corpului omenesc este mai mică decât cea dintre ale penci? Și ce poate fi născocit mai simplu pentru a înfățișa faptul acesta?

În al treilea rând, trebuie să ne închipuim că simțirea comună lucrează de asemenea ca o pecete, pentru a forma în fantezie sau imaginație, întocmai ca în ceară, aceleași figuri sau idei ce

¹ *sensus communis*. Descartes afirmă că există un astfel de loc sau mai degrabă organ care centralizează simțirile. Cităm din *Dioptrica* (AT, VI, p. 109, capitolul: *Des sens en général*): „Se știe că sufletul e cel care simte, iar nu corpul. Căci, de pildă, atunci când contemplă sau se află într-un extaz, tot corpul rămâne fără simțire, deși e atins de diverse obiecte... Și sufletul nu simte, la drept vorbind întru cât este în membrele care servesc de organe simțurilor externe, cât în măsura în care e în creier, unde exercitează facultatea numită simțire comună (sublinierea e a noastră). Căci anumite răni, în creier doar, împiedică uneori toate simțurile în genere, deși restul corpului nu e mai puțin însuflețit.”

ne vin pure și fără de corp de la simțurile externe; și că, mai departe, această imaginație este o parte efectivă a corpului, de o astfel de întindere chiar, încât părțile ei, la rândul lor, să poată învălui mai multe forme deosebite între ele, pe care le rețin de obicei un răstimp mai lung: în care caz ea se numește memorie.¹

În al patrulea rând trebuie să ne închipuim că puterea motrice sau nervii înșiși își trag obârșia din creier, unde se află imaginația², de către care sunt puși în mișcare în chip felurit, precum e pusă în mișcare simțirea comună de către simțul extern sau pana întregă de către partea sa inferioară. Și acest exemplu arată de asemenea în ce chip poate fi imaginația cauza multor mișcări de ale nervilor, mișcări ale căror imagini să nu fie totuși întipărite în ea însăși, unde să se afle altele, din care să poată izvorî ele: căci într-adevăr condeiul întreg nu se mișcă întocmai ca partea sa inferioară, ci dimpotrivă pare că se mișcă, judecând după cea mai mare parte a lui, cu totul deosebit. Și de aci ne este îngăduit să înțelegem în ce chip se pot săvârși toate mișcările celorlalte viețuitoare, deși lor nu li se atribuie absolut nici o cunoaștere a lucrurilor, ci doar o fantezie curat trupească; la fel, în ce chip se săvârșesc, în noi înșine, toate acele acte pe care le îndeplinim fără supravegherea rațiunii.

În sfârșit, în al cincilea rând, trebuie să ne închipuim forța aceea prin care cunoaștem cum se cuvine lucrurile, ca fiind curat

¹ Imaginația și memoria se confundă prin urmare uneori — după cum înștiințasem ceva mai înainte. La fel afirmă și E. S. S^{to} Paulo (v. *Index*, Gilson, art. 226): „*Memoria non est distincta facultas seu diversus sensus a phantasia; quia nullum aliud officium memoruiae magis proprium esse videtur quam species sive ingenitas, sive per sensus externos receptas conservare, quod non satis est ad sensum constituendum*“ „Memoria nu este o capacitate distinctă sau o simțire diferită de imaginație, pentru că nici o altă îndatorire a memoriei nu pare să-i fie în mai mare măsură caracteristică decât păstrarea speciilor fie în-născute, fie primite prin simțurile exterioare, lucru care nu e suficient pentru constituirea simțirii“ (*n.ed.*). A se vedea, totdeodată, mai jos.

² Deci imaginația s-ar afla și ea în creier, ca simțirea comună. Dar despre ultima nu *Regulile*, ci *Dioptrica* a afirmat lucrul acesta.

spirituală și nu mai puțin deosebită de corpul întreg, pe cât sângele de os sau mâna de ochi; și ca fiind unică, fie că primește formele de la simțirea comună, o dată cu fantezia, fie că se îndeletnicește cu cele care sunt păstrate în memorie, fie că plăsmuiește altele noi, care pun stăpânire într-astfel pe imaginație, încât adesea ea nu mai e în stare, în același timp, să primească idei de la simțirea comună sau să le transmită pe acestea puterii motrice cu ajutorul alcătuirii trupești. În toate acestea puterea de cunoaștere e câteodată pasivă, câteodată activă și ține locul când al peceții, când al cerii; totuși de astă dată lucrul trebuie luat doar prin analogie, deoarece nu se găsește în cele corporale nimic altceva întru totul asemănător puterii de care e vorba. Și una și aceeași e puterea; dacă se îndeletnicește, ajutată fiind de imaginație, cu simțirea comună, atunci se zice despre ea că vede, pipăie ș.a.m.d.; dacă se îndeletnicește cu imaginația doar, după cum aceasta e înzestrată cu felurite figuri, se spune că e memorie; dacă se îndeletnicește cu imaginația pentru a plăsmui figuri noi, se zice despre ea că imaginează sau concepe; dacă în fine lucrează singură, se zice că înțelege: și cum se face acest din urmă lucru, o vom arăta mai pe larg altădată. Aceeași putere se mai numește, datorită tuturor funcțiunilor de care am vorbit, fie intelect pur, fie imaginație, fie memorie, fie sensibilitate, dar numele ei potrivit este spirit¹, atunci când plăsmuiește idei noi sau când se sprijină pe cele deja plăsmuite. O socotim capabilă de toate aceste operațiuni felurite și vom ține seamă, pe viitor, de deosebirea sensurilor ei. Lucrurile fiind astfel înfățișate, cititorul atent va trage lesne învățătura, ce anume ajutoare să ceară de la fiecare facultate și până unde se poate întinde sânguința oamenilor, în suplinirea cusurilor minții.

Căci, după cum intelectul poate fi pus în mișcare de către imaginație sau, dimpotrivă, să lucreze el asupra ei, la fel imaginația poate lucra asupra simțurilor aplicându-le, prin puterea motrice, la lucruri, sau dimpotrivă simțurile pot lucra asupra

¹ *ingenium*. Înțelesul de aci e restrâns. De obicei, în alte lucrări, filozoful numește *ingenium* puterea aceea de cunoaștere — despre care a fost vorba mai sus — în toată întinderea ei.

ei, zugrăvind în ea imaginile corpurilor. Memoria însă, cel puțin cea care e corporală și asemănătoare felului de a-și aminti al animalelor, nu este nicidecum deosebită de imaginație.¹ De unde se trage hotărât încheierea că, dacă intelectul se îndeletnicește cu acele lucruri în care nu e vorba de nimic corporal sau asemănător celor corporale, el nu poate fi ajutat de facultățile acestea; și că, dimpotrivă, pentru a nu fi împiedicat de ele, trebuie să înfrâneze simțurile și să curețe imaginația, pe cât se poate, de orice impresiune lămurită. Dacă însă intelectul își propune să ia în cercetare un lucru care poate fi pus în legătură cu un corp, atunci ideea acestuia trebuie formată în imaginație pe cât se poate de lămurit; și pentru a îndeplini mai bine așa ceva, trebuie să înfățișăm simțurilor externe însuși lucrul pe care ideea noastră va avea să-l reprezinte. În schimb mai multe obiecte nu pot ajuta intelectul să intuiască deosebit fiecare lucru. Pentru ca să putem în adevăr deduce un singur lucru din mai multe, ceea ce ni se cere adesea, e bine să înlăturăm, din ideile lucrurilor, aceea ce nu cere atenție în clipa de față, spre a putea păstra mai lesne în minte pe celelalte; și, în același chip, nu vor trebui înfățișate atunci simțurilor externe lucrurile înseși, ci de preferință niște schițe ale lor care, cu condiția să fie îndeajuns în stare să ferească memoria de greșeli, vor fi cu atât mai de folos cu cât vor fi mai rezumative. Iar cel care va ține seamă de toate acestea mi se va părea că nu a lăsat deoparte absolut nimic din cele ce interesează la acest punct.

Acum, pentru a trece și la punctul al doilea² și pentru a putea deosebi cu îngrijire noțiunile lucrurilor simple de cele ale lucrurilor compuse din ele, precum și pentru a ne da seama, atât în privința unora, cât și în a altora, unde anume se poate ivi

¹ Deci memoria și imaginația nu se acoperă într-un totuși chiar. — Dar distincția ca și identificarea lor sunt fără urmare. Pentru interesul teoretic, a se vedea Pierre Boutroux (*L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, pp. 15–16).

² Punctul întâi era: care sunt facultățile noastre și cum ne pot ajuta ele. Acum, după ce a cercetat subiectul cunoscător, autorul trece la analiza lucrurilor de cunoscut.

greșeala, spre a ști să ne ferim, și care lucruri anume pot fi cunoscute cu siguranță, spre a ne îndeletnici doar cu ele — trebuie să postulăm, precum am făcut și mai sus, o serie de propozițiuni care poate nu sunt acceptate de toată lumea; însă prea puțin interesează faptul că s-ar putea ca ele să nu fie socotite mai adevărate decât cercurile acelea imaginare prin care astronomii descriu fenomenele lor — cu condiția doar ca, prin ajutorul lor, să putem deosebi care este, în fiecare lucru, cunoștința adevărată sau cea mincinoasă.

Afirmăm astfel, mai întâi, că fiecare dintre lucruri trebuie privit într-altfel din punctul de vedere al cunoștinței noastre, decât dacă am vorbi despre el ca existând cu adevărat. Dacă, de pildă, ne înfățișăm un corp oarecare ca întins și cu formă, vom spune despre el că, din punctul de vedere al realității¹, este unul și simplu: căci nu s-ar putea spune, în acest înțeles, că este alcătuit din natura corpului, din întindere și din formă, întrucât părțile acestea n-au existat niciodată deosebite una de alta în realitate. Cu privire însă la intelectul nostru, îl numim un compus al celor trei elemente, fiindcă mai întâi le-am perceput pe fiecare în parte și abia apoi am fost în stare să declarăm că acestea trei se găsesc împreună în unul și același subiect. Din această pricină, neîndeletnicindu-ne aci cu lucrurile decât în măsura în care sunt prinse de intelect, numim simple toate acelea a căror cunoaștere e atât de clară și distinctă, încât nu pot fi împărțite cu mintea în altele, cunoscute și mai lămurit; astfel sunt: forma, întinderea, mișcarea ș.a.m.d. Pe toate celelalte însă le gândim ca fiind compuse într-un fel oarecare din acestea. Faptul trebuie luat în general, și în așa fel, încât să nu facă excepție nici măcar lucrurile pe care uneori le scoatem prin abstracție din înseși cele simple: ca de pildă, dacă spunem că forma este mărginirea lucrului întins, concepând prin margine ceva mai general încă decât formă, deoarece se poate spune, de asemenea, marginea duratei, limita mișcării etc. Căci atunci, cu toate că înțelesul cuvântului de „margine” e scos prin abstracție

¹ a parte rei.

din figură, el nu trebuie totuși socotit prin aceasta ca fiind mai simplu decât figura; ci, mai degrabă, întrucât cuvântul este atribuit și altor lucruri, ca în expresia: marginea duratei, sau a mișcării ș.a.m.d. — lucruri ce se deosebesc întru totul de figură —, el a trebuit să fie scos de asemenea prin abstracție din aceste lucruri din urmă și prin urmare este un compus al mai multor naturi, felurite întru totul, și la care nu se poate raporta având un singur înțeles.

Într-al doilea rând afirmăm că lucrurile acelea care se numesc simple, din punctul de vedere al intelectului nostru, sunt sau curat intelectuale, sau curat materiale, sau comune. Curat intelectuale sunt acelea care se cunosc de către intelect printr-un fel de lumină înăscută și fără ajutorul nici unei imagini corporale. E fapt sigur că există unele de soiul acesta, deoarece nu se poate închipui nici o idee corporală care să ne înfățișeze ce e cunoașterea, ce e îndoiala, ce e neștiința și, la fel, ce e acțiunea voinței — pe care să ne fie îngăduit s-o numim volițiune — și altele asemănătoare. Pe acestea le cunoaștem totuși atât de lesne, încât ne e de ajuns să fim părtași la rațiune spre a ajunge la ele. Curat materiale sunt lucrurile pe care nu le cunoaștem ca existând altfel decât în corpuri: precum figura, întinderea, mișcarea ș.a.m.d. În sfârșit comune trebuie numite acelea care sunt atribuite, fără deosebire, când lucrurilor corporale, când spiritelor; precum: existența, unitatea, durata și altele asemănătoare. Tot în rândul acestora trebuie socotite noțiunile comune ce, întocmai unor lanțuri, leagă între ele alte naturi simple și pe a căror evidență se sprijină faptul pe care-l concludem prin raționament. Așa de pildă afirmații ca acestea: două lucruri egale cu un al treilea sunt egale între ele; la fel, două lucruri ce nu se pot raporta la un al treilea în același chip sunt deosebite între ele ș.a.m.d. Căci într-adevăr propozițiunile acestea comune pot fi cunoscute fie de către intelectul pur, fie intuind prin el imaginile lucrurilor materiale.¹

¹ Toate distincțiunile acestea în ce privește lucrurile, ca și cele ce urmează, nu au prea mare întrebuințare în restul lucrării. Și-ar fi găsit însă una în cartea a treia, probabil.

De altminteri, se cade de asemenea să rânduim, printre aceste naturi simple, și propriile lor privații și negații, în măsura în care le prindem cu mintea, deoarece nu este mai puțin adevărată cunoștința prin care intuiesc ce este nimicul, clipa, sau repausul, decât aceea prin care înțeleg ce este existența, durata sau mișcarea. Acest fel de a concepe lucrurile ne va fi de folos spre a putea afirma, apoi, că toate celelalte pe care le cunoaștem sunt alcătuite din astfel de naturi simple; așa, dacă afirm despre o figură oarecare că nu se mișcă, voi zice că gândul meu este, într-un chip oarecare, alcătuit din figură și repaus; și tot așa despre celelalte.

Afirmăm, în al treilea rând, că naturile simple sunt toate cunoscute prin ele însele și nu cuprind niciodată vreo eroare. Lucrul acesta se va dovedi lesne dacă vom deosebi facultatea intelectului prin care intuim și cunoaștem lucrurile de aceea prin care judecăm făcând afirmații sau negații. Căci se poate ca anumite lucruri pe care le cunoaștem cu adevărat să le socotim necunoscute, anume cum ar fi dacă am bănuie că stăruie ceva ascuns nouă în ele, dincolo de ceea ce am intuit, sau de ceea ce am căpătat pe calea gândului — și ca bănuiala noastră să fie greșită. Din această pricină e de la sine înțeles că ne înșelăm când socotim, uneori, că vreuna din naturile acestea simple nu ne este pe de-a-ntregul cunoscută; căci dacă dobândim asupra-i cu mintea chiar cea mai mărunță cunoștință — ceea ce, negreșit, e trebuincios de vreme ce presupunem că afirmăm ceva despre ea — din acest fapt, chiar, trebuie să tragem încheierea că o cunoaștem în întregime; altfel natura n-ar mai putea fi numită simplă, ci ar fi compusă din ceea ce percepem noi că este în ea și din aceea ce socotim că nu știm asupra-i.

În al patrulea rând afirmăm că legătura între ele a naturilor simple este fie necesară, fie contingentă. Este necesară atunci când una e implicată în conceptul alteia într-un chip atât de strâns, încât nu putem înfățișa minții noastre deosebit pe una sau alta, în caz că le socotim despărțite. Astfel e legată forma de întindere, mișcarea de durată sau de timp, căci nu se poate închipui nici formă lipsită de orice întindere, nici mișcare lipsită de orice durată. De asemenea, dacă zic că patru și trei fac

șapte, această compunere e necesară, deoarece nu concepem distinct numărul șapte dacă nu implicăm în el, într-un anume chip, pe trei și patru. Și, la fel, tot ce se dovedește cu privire la figuri și numere este în chip necesar unit cu lucrul despre care se afirmă. Iar această necesitate nu se întâlnește numai în cele sensibile. Chiar dacă, de pildă, Socrate spune că se îndoiește de toate, urmează de aci la fel de necesar: el cunoaște măcar acest lucru, că se îndoiește; de asemenea știe că ceva poate fi adevărat sau fals, deoarece acestea se leagă în chip necesar de faptul îndoielii sale. — Contingentă, în schimb, este legătura acelor lucruri care nu sunt împreunate prin nici o relație de neînălțurat, ca, de pildă, când zicem despre corp că e însuflețit sau despre om că e îmbrăcat ș.a.m.d. Și mai sunt multe lucruri, legate adesea în chip necesar între ele, și pe care cei mai mulți le trec în rândul celor contingente, întrucât nu bagă de seamă relația dintre ele. Ca, de pildă, această propozițiune: eu sunt, deci Dumnezeu există; la fel: înțeleg, deci am o minte deosebită de corp¹ ș.a.m.d. În sfârșit trebuie observat că inversele celor mai multe propozițiuni necesare sunt contingente: așa, de pildă, deși din faptul că eu sunt conclud cu necesitate că Dumnezeu există, din faptul totuși că Dumnezeu există nu mi-e îngăduit să spun că și eu exist.

Afirmăm, în al cincilea rând, că nu putem înțelege niciodată altceva în afară de aceste naturi simple și de chipul anumit cum se amestecă și se compun ele. De fapt, e adesea mai lesne să observi dintr-odată mai multe naturi unite între ele, decât să consideri de o parte una singură, deosebită de celelalte: așa, de pildă, eu pot cunoaște triumghiul chiar dacă nu m-aș fi gândit niciodată că în noțiunea mea sunt închise și noțiunile de unghi, de număr trei, de figură, de întindere ș.a.m.d.; totuși acest fapt nu se împotrivește ca să afirmăm că natura triumghiului e alcătuită din toate aceste elemente și că ele sunt mai cunoscute decât triumghiul, întrucât tocmai ele sunt cele ce se cunosc în

¹ Se vede de aci că tezele fundamentale ale cartezianismului apar devreme în mintea filozofului. Aci însă ele sunt fără nici o consecință metafizică.

triunghi. Și, de altminteri, în acesta se mai găsesc poate multe altele ce rămân ascunse; precum faptul că suma unghiurilor sale e egală cu două unghiuri drepte, și nenumărate relații între laturi și unghiuri sau suprafață ș.a.m.d.

Afirmăm, în al șaselea rând, că naturile pe care le numim compuse ne sunt cunoscute fie pentru că le experimentăm ca atare, fie pentru că le compunem noi înșine. Căpătăm prin experiență: tot ce percepem cu sensibilitatea, aceea ce deprindem de la alții și, în general, toate lucrurile ce ne ajung în minte, fie de altundeva, fie prin răsfrângerea minții asupra sa.¹ Aci trebuie observat că intelectul nu poate fi înșelat niciodată de vreo experiență, dacă nu face decât să intuiască lămurit lucrul ce i se înfățișează, așa cum îl are, fie în el însuși, fie într-o imagine, și dacă, într-al doilea rând, nu-și închipuie că imaginația redă conștiincios obiectele simțurilor, nici că simțurile acoperă înfățișările adevărate ale lucrurilor, și nici, în sfârșit, că lucrurile exterioare sunt întotdeauna așa precum apar. Căci în toate acestea suntem supuși greșelii. Așa s-ar întâmpla, de pildă, dacă cineva ne-ar fi istorisit o poveste și noi am crede că lucrul s-a petrecut în adevăr; sau în cazul când un bolnav de icter ar socoti că toate lucrurile sunt galbene, fiindcă are el ochiul colorat în galben; sau dacă, în sfârșit, printr-o vătămare a imaginației, precum se întâmplă la melancolici, socotim că închipuirile ei tulburi înfățișează lucruri adevărate. Dar aceleași lucruri nu vor înșela mintea omului înțelept, deoarece tot ce va primi el de la imaginație va socoti, negreșit, ca fiind zugrăvit doar în ea; și nu va crede niciodată că lucrul acela a izvorât, în întregime și fără să sufere vreo schimbare, de la lucrurile externe către simțuri și de la simțuri către imaginație, doar dacă l-ar fi cunoscut dinainte în vreun alt chip. — În schimb compunem noi înșine lucrurile pe care le prindem cu mintea, ori de câte ori socotim că este în ele ceva ce nu e perceput imediat prin nici o experiență de a noastră. Așa, de pildă, dacă un bolnav se încredințează că lucrurile văzute de el sunt galbene, această idee a lui va fi compusă din ceea

¹ S-ar putea scoate câteva lucruri interesante în jurul caracterului când activ, când pasiv al intelectului cartezian.

ce îi înfățișează fantezia sa și ceea ce socoate el despre reprezentarea sa, anume că galbenul i se înfățișează nu printr-o tulburare a ochilor săi, ci pentru că lucrurile văzute sunt cu adevărat galbene. De unde se trage încheierea că nu ne putem înșela decât dacă lucrurile pe care le socotim alcătuite în ele însele sunt de fapt alcătuite, într-un fel oarecare, de noi înșine.¹

Afirmăm, în al șaptelea rând, că această compunere se poate face în trei feluri: anume prin îndemn, prin presupunere și prin deducție. Își compun judecățile asupra lucrurilor prin îndemn aceia care sunt mânați de mintea lor să creadă în ceva, nu printr-o convingere anumită, ci doar determinați fie de vreo putere superioară², fie de o pornire a lor, fie dintr-o dispoziție a fanteziei; prima nu înșală niciodată, cea de a doua rar, cea de a treia aproape întotdeauna; dar cea dintâi nu ne privește aici căci e de altă natură.³ Prin presupunere se poate face o compunere ca, de pildă, dacă am socoti, din faptul că apa e mai depărtată de centru decât pământul și de o natură mai subtilă ca el, precum și, în același fel, aerul e încă mai depărtat decât apa și mai rar decât ea, dacă am socoti, zic, că deasupra aerului nu se află nimic decât un anumit eter, deosebit de subțire și cu mult mai rar decât aerul însuși; ș.a.m.d. Cele ce compunem însă în felul acesta nu ne înșală, de fapt, dacă le socotim doar probabile, fără a afirma niciodată despre ele că sunt adevărate; ba chiar ne fac mai învățați.

Așadar nu ne rămâne decât deducția prin care să putem compune într-astfel lucrurile, încât să fim încredințați de adevărul lor. Dar și în această operație se pot ivi o seamă de greșeli: ca, de pildă, dacă, din faptul că în spațiul acesta plin de aer nu e nimic pe care să nu-l percepem prin văz, pipăit sau printr-alt simț,

¹ *Indexul* lui Gilson apropie acest text al Sfântului Toma: „*Veritas et falsitas consistit circa compositionem et divisionem*” „Adevărul și neadevrul apar atunci când vine vorba de compunere și divizare” (*n.ed.*) (*Index*, art.195).

² Autorul se gândește la revelația religioasă. De aceea va spune că acest fel de cunoaștere nu înșală niciodată.

³ *sub artem non cadit*.

tragem încheierea că spațiul însuși e gol, alăturând greșit natura sa cu cea a vidului; și tot astfel se întâmplă ori de câte ori ne închipuim că putem deduce, dintr-un lucru particular și contingent, ceva general și necesar. Dar stă în puterea noastră să ne ferim de această greșală, anume nealăturând nici un fel de lucruri între ele dacă nu ne dăm seama intuitiv că legătura unuia cu celălalt e întru totul necesară. Așa e cazul când deducem, de pildă, că nimic nu poate avea o formă fără a fi și întins, din aceea că forma e legată în chip necesar de întindere; ș.a.m.d.

Din toate cele de mai sus reiese, mai întâi, că am înfățișat lămurit și, după mine, enumerând tot ce trebuia, aceea ce la început nu putusem arăta decât în chip nelămurit și neciopleit¹: anume că, pentru cunoașterea sigură a adevărului, nu se deschid oamenilor alte căi în afară de evidența intuiției și necesitatea deducției; și de asemenea am arătat ce sunt acele naturi simple despre care era vorba în propoziția a opta. E lucru înțeles acum că intuiția se îndreaptă când spre aceste naturi simple, când spre cunoașterea înlănțuirilor lor necesare unele cu altele, când, în sfârșit, spre toate celelalte lucruri pe care intelectul le întâlnește fără greș fie în el însuși, fie în fantezie. În ce privește deducția, vom arăta mai multe în cele ce urmează.

Reiese, în al doilea rând, că nu e cazul să ne trudim cu cunoașterea acestor naturi simple, deoarece ele sunt cunoscute prin ele însele; ci trebuie doar să le deosebim pe unele de altele și să le intuim una câte una, ațintindu-ne pătrunderea minții asupra-le. Într-adevăr, nimeni nu e atât de sărac cu duhul, încât să nu-și dea seama că, atunci când stă jos, se deosebește, într-un anumit fel, de sine atunci când stă în picioare; dar nu toți fac o deosebire la fel de lămurită între faptul de a ședea și restul ce e cuprins în gândirea aceasta, și nici nu pot spune toți că nimic nu se schimbă atunci, în afară de loc. Nu amintim aci zadarnic lucrul acesta, fiindcă adesea cărturarii se deprind să fie atât de iscușiți, încât găsesc chipul de a nu mai vedea lămurit nici măcar

¹ *confuse de rudi Minerva* „În mod confuz despre Minerva cea necunoscătoare“ (n.ed.).

în acele lucruri ce sunt de la sine înțelese și pe care oamenii fără învățătură le știu întotdeauna. Așa li se întâmplă ori de câte ori încearcă să înfățișeze, cu ajutorul a ceva și mai evident, lucrurile acestea de la sine înțelese: căci atunci, sau explică altceva, sau nu explică absolut nimic. Într-adevăr, cine nu percepe tot ce se întâmplă cu el, potrivit cu felul cum ne mișcăm, atunci când ne mutăm din locul nostru, și cine s-ar gândi la percepția aceea a lui când i s-ar spune că locul este suprafața corpului ambiant?¹ Căci suprafața se poate schimba, deși eu stau nemișcat și nu-mi schimb locul, sau dimpotrivă s-ar putea mișca într-astfel cu mine cu tot, încât, deși tot ea să mă înconjoare, să nu mă mai găsească totuși în același loc. Și, de fapt, nu par ei oare că rostesc cuvinte vrăjite și care au o înrăurire tainică și dincolo de puterea minții omenești, aceia care afirmă că mișcarea, lucru foarte cunoscut oricui, este actul ființei în putere, în măsura în care ea e în putere?² Căci cine înțelege aceste cuvinte? Cine nu știe ce e mișcarea? Și cine ar putea spune că oamenii aceștia au făcut altceva decât să caute un nod în papură? Așadar, trebuie să afirmăm că nu e bine niciodată ca lucrurile să fie explicate prin definiții de acest soi, de teamă să nu dăm peste lucruri compuse în loc de simple; ci că trebuie doar deosebite de toate celelalte și cercetate de către fiecare ins cu grijă și potrivit cu lumina minții sale.

Reiese, într-al treilea rând, că toată știința omului constă doar în a vedea lămurit chipul în care se potrivesc naturile acestea simple spre a alcătui împreună celelalte lucruri. Și faptul acesta e de cel mai mare folos să fie arătat; căci, ori de câte ori se înfățișează vreo greutate ce trebuie dezlegată, aproape toți rămân în prag, întrebându-se ce cugetări să dea minții și încredințați fiind că e de căutat un soi nou de entitate, pe care nu-l cunoșteau până acum. Așa, de pildă, dacă se cere să se afle care e natura magnetului, aceștia, prevestind îndată că lucrul e trudnic

¹ O definiție asemănătoare dă Sf. Toma (v. Gilson, *Index*, art. 252): „*Est autem locus superficies corporis continentis immobilis*“ „Însă locul este suprafața corpului ambiant imobil“ (n.ed.).

² Articolul 290 din *Indexul* lui Gilson arată că definiția aceasta și altele, de aceeași factură, revin lui Aristotel.

și greu, îndepărtează mintea de tot ce e evident și și-o îndreaptă către cele mai grele lucruri, nădăjduind, nesiguri, că vor da peste ceva nou dacă rătăcesc astfel prin întinderea goală a nenumăratelor cauze. Dar acela care socoate că nu se poate cunoaște nimic în materie de magnet care să nu fie alcătuit din anumite naturi simple, prin ele însele cunoscute, acela nu e nehotărât cu privire la ce are să facă; ci mai întâi întrunește cu sârguință toate experiențele ce se pot avea cu privire la această piatră¹, din care se silește apoi să deducă ce amestec de naturi simple este trebuincios pentru a produce efectele pe care le-a întâlnit în magnet; iar lucrul acesta odată găsit, el poate cuteza să spună că a perceput natura adevărată a magnetului, pe cât poate fi ea găsită de către om și din datele experienței.

În sfârșit reiese, în al patrulea rând, că nici unele din cunoștințele asupra lucrurilor nu trebuie socotite mai întunecate decât altele, întrucât toate sunt de aceeași natură și constau doar din compunerea lucrurilor ce sunt cunoscute prin ele însele. Acest fapt, însă, nu-l bagă de seamă aproape nimeni, ci, stăpâniți de părerea contrarie, cei mai cutezători își îngăduie chiar să afirme presupunerile lor ca fiind adevărate demonstrații și spun deseori că întrezăresc, într-o materie în care habar n-au de nimic, adevăruri întunecate, ca prin ceață; iar pe acestea nu șovăie să le înfățișeze, întovărășind conceptele lor de anumite cuvinte cu ajutorul cărora obișnuiesc să rostească multe lucruri, legate între ele, dar pe care nu le înțeleg cu adevărat nici ei înșiși, necum cei care-i ascultă. Cei mai sfioși însă se opresc adesea de la cercetarea prea multor lucruri, oricât de ușoare ar fi ele și oricât de trebuincioase în primul rând vieții, căci se socotesc nedemni pentru ele; și închipuindu-și că acestea pot fi pricepute de către alții, înzestrați cu o minte mai pătrunzătoare, îmbrățișează părerile aceloră în a căror autoritate se încred mai mult.

¹ *de hoc lapide.*

Afirmăm, în al cincilea¹ rând, că nu se pot deduce decât fie lucrurile din cuvinte, fie cauza din efect, fie efectul din cauză, fie asemănătorul din asemănător, fie părțile ori întregul însuși din părți...²

De altfel, pentru ca să nu rămână ascunsă nimănui înlănțuirea prescripțiilor noastre, împărțim tot ce poate fi cunoscut în: propoziții simple și chestiuni. Pentru propozițiile simple, nu prescriem alte lucruri decât regulile ce dezvoltă puterea noastră de cunoaștere, făcând-o să întuiască mai lămurit orice fel de obiecte și să le scruteze mai cu pătrundere, dat fiind că propozițiile acestea simple trebuie să se ivească de la sine, fără a fi luate în căutare de către mintea noastră; iar acest lucru l-am înfățișat în cele douăsprezece reguli de mai sus, în care credem că am arătat toate prescripțiile ce ni se par că pot face întru câtva mai lesnicioasă întrebuițarea rațiunii. Dintre chestiuni, pe de altă parte, unele sunt înțelese pe deplin, chiar dacă soluția lor rămâne necunoscută — și despre acestea doar vom vorbi în cele douăsprezece reguli ce urmează îndată; altele, în sfârșit, nu sunt înțelese pe deplin, și pe acestea le păstrăm pentru cele douăsprezece reguli de la sfârșit. Împărțirea aceasta am găsit-o cu oarecare chibzuială, fie pentru a nu fi siliți să spunem ceva ce ar presupune cunoașterea celor următoare, fie pentru a înfățișa mai întâi acele lucruri cu care ne-am dat seama că trebuie să ne îndeltnicim la început, spre a ne cultiva mintea. Trebuie observat că, printre chestiunile pe care le înțelegem pe deplin, noi nu punem decât pe acelea în care percepem lămurit trei lucruri: prin ce semne poate fi recunoscut aceea ce se caută, atunci când se

¹ În manuscrisul A scrie: „în al optulea rând“. Alineatul acesta s-ar lega astfel de cele 7 puncte enumerate mai sus și privitoare la lucrurile de cunoscut.

² *Caetere desunt* — restul lipsește — notează ambele manuscrise. Într-adevăr alineatul precedent nu e numai prost așezat, dar e și mult prea sumar. Regula XII sfârșește de fapt aci; cele ce urmează alcătuiesc planul *Regulilor*, a cărui schiță e deosebit de prețioasă. În schimb restul regulii XII cuprinde multe lucruri ce nu prezintă un interes chiar atât de mare pentru tratatul nostru.

ivește; ce anume este lucrul din care trebuie să-l deducem și în ce chip trebuie arătat că lucrurile atârnă într-atât unele de altele încât unul nu se poate schimba câtuși de puțin fără ca și celălalt să se schimbe. Așa încât avem acum toate premisele și nu mai rămâne nimic altceva de arătat decât în ce chip se găsește concluzia; ceea ce bineînțeles se va face nu deducând ceva anume dintr-un singur lucru simplu (căci despre acest lucru am spus dinainte că se poate face fără prescripții), ci desprinzând cu atâta meșteșug ceva ce depinde de multe lucruri amestecate la un loc, încât să nu se ceară nicăieri o mai mare putere a minții decât cea necesară pentru a săvârși o inferență oricât de simplă. Întrucât însă chestiunile de acest soi sunt mai ales abstracte și nu prea se ivesc decât în aritmetică și geometrie, ele vor părea, celor nepricepuți, de puțin folos. Totuși eu afirm că toți cei care doresc să stăpânească pe deplin partea următoare a metodei noastre, cea în care e vorba de tot restul, trebuie să se îndeletnicească și să se deprindă multă vreme cu învățarea meșteșugului acestuia.

Regula XIII

Dacă am înțeles pe deplin o chestiune, ea trebuie depărtată de orice concept zadarnic, adusă la forma ei cea mai simplă și împărțită, prin enumerare, în părți cât de mici.

În acest singur punct ne potrivim cu dialecticienii, în faptul anume că, după cum ei, pentru a indica formele silogismelor, presupun că termenii lor sau materia lor e cunoscută, la fel cerem și noi aci dinainte ca o chestiune să fie pe deplin înțeleasă. Nu deosebim însă, ca aceia, două extreme și un mediu; ci înfățișăm totul în chipul următor: întâi, în orice chestiune, e nevoie să fie ceva necunoscut, altminteri cercetarea noastră n-ar avea rost; într-al doilea rând, lucrul acesta trebuie denumit într-un fel oarecare, căci altfel nu am fi siguri dacă trebuie să-l cercetăm pe el mai degrabă decât pe oricare altul; în al treilea rând, lucrul nu poate fi desemnat astfel decât printr-un altul,

care să fie cunoscut. Toate acestea se întâlnesc și în chestiunile imperfecte: de pildă, dacă se cere care este natura magnetului, înțelesul cuvintelor magnet și natură ne este cunoscut, fapt de care suntem îndemnați să cercetăm mai degrabă acest lucru decât pe un altul ș.a.m.d. Dar, pe deasupra, pentru ca chestiunea să fie desăvârșită, o vroim întru totul determinată, astfel încât să nu mai fie nimic de cercetat în ea, decât aceea ce se poate deduce din date: ca de pildă, dacă mi-ar cere cineva să spun ce se poate scoate fără greș cu privire la natura magnetului, din experiențele acelea pe care afirmă Gilbertus¹ că le-a făcut — fie ele adevărate sau false; la fel, dacă mi-ar cere ce anume cred despre natura sunetului, doar din faptul că trei coarde, A, B, C, dau același sunet, dintre ele B fiind presupusă de două ori mai groasă decât A, fără a fi mai lungă, dar întinsă fiind de o greutate de două ori mai mare; C nefiind în schimb mai groasă decât A, ci doar de două ori mai lungă și întinsă de o greutate de patru ori mai mare etc. Din cele de mai sus se vede lesne în ce chip pot fi reduse toate chestiunile imperfecte la chestiuni perfecte, după cum vom arăta mai pe larg altădată²; și mai reiese, de asemenea, în ce chip poate fi respectată regula de față, pentru a îndepărta o dificultate bine înțeleasă de orice concept zadarnic și a o reduce astfel încât să nu ne mai treacă prin minte să ne îndeletnicim cu un subiect sau altul, ci doar în general, cu anumite mărimi ce trebuie comparate între ele. Căci, de pildă, după ce ne-am hotărât să luăm în considerație doar unele sau altele dintre experiențele asupra magnetului, nu rămâne nici o greutate în a îndepărta gândirea noastră de tot restul.

E de adăugat, apoi, că greutatea trebuie redusă la forma cea mai simplă, anume cu ajutorul regulilor V și VI, și că trebuie îmbucătățită cu ajutorul regulii VII. Așa, de pildă, dacă voi cerceta magnetul prin mai multe experiențe, le voi străbate una

¹ Trebuie să fie vorba despre acel Gilbert care publică la Londra, în 1600, lucrarea intitulată: *De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete Tellure Physiologia nova*.

² În cartea a treia, al cărei obiect tocmai această reducere urma să fie.

după alta; la fel, dacă voi cerceta sunetul, după cum a fost vorba, voi compara între ele, deosebit, coardele A și B, apoi A și C ș.a.m.d., pentru a le cuprinde apoi pe toate deodată printr-o enumerare îndeustulătoare. Doar acestea trei¹ se ivesc cu privire la termenii unei propozițiuni oarecare și trebuie observate de către intelectul pur, înainte de a cerceta soluția ultimă a propozițiunii, în cazul când e nevoie să ne folosim de cele unsprezece reguli ce urmează; iar în ce chip trebuie făcut acest din urmă lucru, se va vedea mai lămurit din partea a treia a tratatului de față.²

Prin chestiuni înțelegem toate cele în care se găsește adevărul sau neadevrul; iar felurile deosebite ale acestor chestiuni trebuie enumerate, pentru a determina ce suntem în stare să îndeplinim privitor la fiecare din ele.

Am mai spus-o înainte că doar în intuiția lucrurilor, fie ele simple sau legate între ele, nu poate fi vorba de neadevr; și, în acest înțeles, ele nu sunt numite chestiuni, ci capătă un astfel de nume doar de îndată ce ne hotărâm să rostim și asupra lor o judecată anumită. Și nu trebuie să trecem în rândul chestiunilor doar nelămuririle pe care ni le înfățișează alții; ci chestiunea s-a pus cu privire la neștiința însăși, sau mai degrabă cu privire la îndoiala lui Socrate, în clipa când acesta s-a întors către obiectul gândirii sale și a început să cerceteze dacă într-adevr se îndoia de toate — ceea ce a și afirmat.

Noi căutăm³, însă, fie lucrurile cu ajutorul cuvintelor, fie cauzele din efecte, fie efectele din cauze, fie totul sau alte părți din părți, fie, în sfârșit, mai multe la un loc din acestea.⁴

¹ Reducerea la cel mai simplu lucru, divizarea în părți, enumerarea îndeustulătoare a părților.

² Într-adevr partea a treia avea să aplice rezultatele și metodele celei de a doua în studiul chestiunilor. Autorul, după ce a arătat, în întreaga parte întâi cum trebuie cercetate propozițiile simple, trece în cele ce urmează la „chestiuni“. (A se vedea distincția de la finele regulii XII.)

³ *quaerimus*, rudă apropiată cu *quaestio*.

⁴ A se vedea la p. 207 un alineat asemănător, care nu-și prea găsea locul acolo.

Afirmăm că se caută lucrurile prin cuvinte ori de câte ori greutatea constă în nelămurirea vorbirii. Aci sunt trecute nu numai toate enigmele, precum cea a sfinxului, privitoare la un animal ce era la început patruped, apoi biped și în urmă ajunsese să aibă trei picioare; sau cea a pescarilor, care, stând pe mal, pregătiți cu undițele lor pentru prinderea peștilor, istoriseau că nu-i mai au pe cei pe care i-au prins, dar în schimb au pe cei pe care nu-i putuseră încă prinde ș.a.m.d. Ci pe lângă acestea, în cea mai mare parte din lucrurile asupra cărora se războiesc cărturarii între ei, nu este, aproape întotdeauna, decât o ceartă de cuvinte. Și nu se cade să gândim așa de prost despre mințile mai răsărite, încât să ni se pară că ei înțeleg greșit lucrurile înseși atunci când nu le lămuresc prin cuvinte potrivite. Dacă, de pildă, ei numesc uneori suprafața corpului ambiant ca fiind loc, nu înțeleg de fapt greșit lucrurile, ci doar abuzează de cuvântul de loc, care, în întrebuintărea obișnuită, înseamnă natura¹ aceea simplă și de la sine cunoscută, datorită căreia se spune despre ceva că este aci sau acolo; și faptul constă în întregime într-un anumit raport al obiectului, despre care se zice că este în acel loc, cu părțile spațiului înconjurător, pe care obiect unii, văzând că numele de loc se întrebuintează despre spațiul înconjurător, l-au numit, nu tocmai pe drept cuvânt, spațiu interior²; — și la fel despre celelalte. Aceste chestiuni de cuvinte se ivesc atât de des încât, dacă s-ar găsi o apropiere între filozofi cu privire la înțelesul cuvintelor, aproape toate controversele lor ar fi înlăturate.

Se caută cauzele din efecte ori de câte ori cercetăm, cu privire la vreun lucru oarecare, dacă el există și ce anume este...³

¹ Și locul e deci o „natură“. Se vede bine de aci că Descartes nu califică astfel anumite lucruri, cât faptul simplității sau complexității cunoștinței lor.

² *ubi intrinsecum*. Toletus (v. Gilson, *Index*, art. 253) scrie: „*Intrinsecus vero locus rei est spatium illud quod ipsa res vere intra se occupat, secundum suammet corpulentiam*“ „Într-adevăr, locul interior al unui lucru este spațiul pe care îl ocupă însuși lucrul, cu adevărat înlăuntrul său, conform corporalității sale“ (*n.ed.*).

³ *Reliqua desunt* notează ambele manuscrise. Și într-adevăr autorul nu va înfățișa nici cum se caută cauzele din efecte, nici efectele

De altminteri, fiindcă, atunci când ni se înfățișează câte o chestiune spre dezlegat, adesea nu observăm îndată de ce gen este ea, dacă adică se caută lucrurile prin cuvinte sau cauzele prin efecte ș.a.m.d. — mi se pare zadarnic să spunem mai multe despre lucrurile acestea în particular. Vom face treabă mai scurtă și mai bună urmărind cu rânduială și dintr-odată toate lucrurile ce trebuie săvârșite pentru dezlegarea oricărei greutate; și, prin urmare, când ni s-a dat o chestiune oarecare, afirmăm că trebuie să ne silim, mai întâi, să înțelegem lămurit ce se caută.

Într-adevăr, adesea unii se grăbesc într-o astfel de măsură cu cercetarea propozițiilor, încât se îndreaptă către soluția acestora cu mintea nehotărâtă, înainte de a-și da bine seama prin ce semne ar deosebi lucrul pe care-l caută, dacă întâmplător li s-ar ivi în cale. În această privință nu sunt mai puțin zănațeci decât o slugă, trimisă undeva de stăpânul ei și care ar fi atât de doritoare să îndeplinească porunca, încât s-ar grăbi să alerge înainte chiar de a o fi primit, neștiind unde i se cere să meargă.

De fapt în orice chestiune, deși ceva trebuie să fie necunoscut, căci altfel n-ar fi nici un motiv de cercetare, e necesar totuși ca tocmai acest lucru necunoscut să fie indicat într-astfel prin condiții sigure, încât să fim întru totul hotărâți pentru cercetarea sa mai degrabă decât a altuia. Și acestea sunt condițiile la a căror cercetare trebuie să purcedem chiar de la început. Lucrul se îndeplinește dacă ne îndreptăm pătrunderea minții spre înțuirea fiecărei condiții în parte, căutând cu grijă să vedem în ce măsură e limitat de către ea necunoscutul acela pe care vrem să-l aflăm. În această privință mintea oamenilor se înșală de obicei în două chipuri, anume: fie luând ceva mai mult decât e dat spre determinarea unei chestiuni, fie, dimpotrivă, pierzând din vedere ceva.

Trebuie să avem grijă să nu presupunem cumva lucruri mai multe și mai stricte de cum ne-au fost date: mai ales în enigme

din cauze, nici părțile din tot etc. În schimb va da, în restul regulii, câteva prescripții generale, privitoare la toate soiurile de „chestiuni“.

și în alte întrebări alcătuite meșteșugit spre a pune mințile în încurcătură, dar uneori și în alte chestiuni, când ni se pare că, pentru dezlegarea lor, se cere presupus un lucru pe care ni-l impune nu vreo pricină lămurită, ci o prejudecată. Așa, de pildă, în enigma sfinxului, nu trebuie să ne închipuim că expresia de picior se referă doar la picioarele adevărate ale animalelor, ci trebuie încercat dacă nu cumva ea poate fi rostită și despre alte lucruri, după cazuri, anume despre mâna copilului sau toiagul bătrânului, fiindcă și pe unul, și pe celălalt acestea îi ajută la mers, întocmai ca picioarele. La fel, în enigma pescarilor, trebuie să ne ferim ca ideea de pește să pună stăpânire într-astfel pe mintea noastră, încât să o facă să nu se mai gândească la acele viețuitoare pe care adesea le poartă asupra lor, fără de voie, cei săraci și pe care le aruncă atunci când le prind. La fel ar fi, în sfârșit, dacă s-ar căuta în ce fel a fost construit un vas, așa precum l-am văzut cândva, în mijlocul căruia era o coloană, având la capăt chipul lui Tantal ce părea că arde de dorința de a bea; apa vărsată în vas, însă, era foarte bine păstrată atâta timp cât nu ajungea până la înălțimea gurii lui Tantal, dar de îndată ce se ridica până la buzele nenorocitului, ea pierdea toată.¹ La prima vedere pare într-adevăr că tot meșteșugul a constatat în crearea chipului lui Tantal, care totuși, propriu vorbind, nu determină în nici un chip chestiunea, ci e doar un auxiliar. Toată greutatea nu constă decât în faptul de a căuta să aflăm în ce chip este astfel alcătuit vasul încât apa din el să se piardă în întregime, de îndată ce a ajuns la o anumită înălțime, și nicidecum înainte. În sfârșit, asemănător cu toate aceste enigme este cazul când ni se cere să spunem, cu ajutorul tuturor observațiilor pe care le avem despre astre, ce putem crede cu privire la mișcările lor. Căci atunci nu trebuie să primim ca adevăr faptul că pământul e nemișcat și e așezat în mijlocul lucrurilor, așa precum au crezut

¹ Adam arată (AT, X, p.473, nota c) că problema aceasta, a cărei soluție fizică e simplă — nefiind vorba decât de întrebuintarea unui sifon — apare într-o lucrare de atunci a lui P. Leurechon, intitulată *Récréation mathématique*. În loc de Tantal, însă, era vorba de o pasăre sau altceva. De aceea Descartes va vorbi mai jos de *avis*.

anticii, dat fiind că din copilărie l-au văzut ca atare; ci însuși acest lucru trebuie pus la îndoială, spre a cerceta în urmă ce poate fi socotit sigur în privința aceasta.¹ Și la fel cu celelalte chestiuni.

În schimb păcătuim prin omisiune ori de câte ori nu ne gândim la o condiție cerută pentru determinarea unei chestiuni, condiție ce e sau exprimată în ea, sau trebuie înțeleasă în ea într-un chip oarecare: ca de pildă în cazul când, căutându-se mișcarea perpetuă — nu cea naturală, așa cum e a astrelor sau a izvoarelor, ci cea născocită prin meșteșugul omului —, cineva ar socoti (după cum au crezut unii că e cu puțință, gândindu-se la faptul că pământul se rotește neconținut împrejurul axei sale și că magnetul păstrează toate proprietățile pământului) că poate astfel găsi mișcarea perpetuă, potrivit magnetul în așa chip încât să se miște în cerc, sau cel puțin să transmită unei bucăți de fier mișcarea sa precum și celelalte proprietăți. Căci chiar dacă s-ar întâmpla așa, omul nostru n-ar produce în chip artificial mișcarea perpetuă, ci doar s-ar folosi de mișcarea naturală, la fel ca în cazul când ar așeza o roată la căderea unei ape astfel încât să se învâртеască neconținut. Omul ar trece deci cu vederea peste condiția cerută la determinarea chestiunii; ș.a.m.d.

Chestiunea odată înțeleasă în chip îndestulător, trebuie să se vadă lămurit în ce anume constă greutatea ei, pentru ca, punând aceasta la o parte de toate celelalte, s-o putem dezlega mai lesne.

Nu e totdeauna de ajuns să înțelegem o chestiune, spre a ști în ce constă greutatea ei; ci, pe deasupra, trebuie să chibzuim la fiecare dintre cele ce se cer în ea, pentru ca, dacă se ivesc lucruri ușoare de găsit, să le lăsăm deoparte și, înlăturându-le astfel din propoziție să nu rămână în ea decât ceea ce nu cunoaștem. De pildă, în chestiunea vasului amintită ceva mai sus, ne dăm lesne seama în ce chip se construiește el: cum trebuie ridi-

¹ Pentru afirmația aceasta, Galilei, după cum se știe, a fost condamnat. La rândul ei condamnarea lui Galilei a oprit pe Descartes să publice *Le Monde*, lucrare ce se întemeia pe aceeași teză.

cată coloana în mijlocul lui, cum trebuie făcută pasărea¹ ș.a.m.d.; toate aceste lucruri fiind înlăturate, ca de prisos pentru chestiune, greutatea întreagă rămâne doar în faptul că apa, pe care mai întâi vasul o păstrează, se scurge apoi cu totul, de îndată ce a ajuns la o anumită înălțime. Cum se îndeplinește lucrul acesta, iată ce trebuie căutat.

Așadar, afirmăm aci că nu este de preț decât să străbatem cu rânduială prin toate cele ce au fost date într-o propoziție, înlăturând lucrurile ce ni se vor arăta lămurit ca nefiind de folos pentru chestiunea noastră, păstrând pe cele trebuincioase, și amânând pe cele îndoielnice în vederea unei cercetări mai îngrijite.

Regula XIV

*Chestiunea trebuie privită sub unghiul întinderii reale a corpurilor și înfățișată în întregime imaginației cu ajutorul figurilor goale: căci astfel va fi înțeleasă cu mult mai lămurit de către intelect.*²

Pentru a ne folosi și de ajutorul imaginației, trebuie observat că, ori de câte ori se deduce un anumit lucru necunoscut dintr-altul cunoscut dinainte, nu se găsește, prin aceasta, vreo nouă entitate, ci cunoașterea noastră, doar, se întinde în întregime asupra lucrului aceluia, așa încât ne dăm seama că ceea ce căutăm se împărtășește, într-un fel sau altul, de la firea celor ce au fost date în propoziție. Așa, de pildă, dacă cineva e orb din naștere, nu mai putem nădăjdui să-l facem vreodată să prindă prin argumente ideile³ adevărate ale culorilor, așa cum ni le

¹ *avis* în loc de: capul lui Tantal, pentru motivul arătat.

² Felul cum am tradus titlul acesta este prea liber, poate; însă credem că e singurul pe care-l justifică textul regulii. O traducere literală ar fi fost ininteligibilă.

³ *Ideea* are și la Descartes un înțeles mai puțin abstract decât azi. Undeva, în cursul regulii XII, fusese vorba de „idei corporale”. În Locke și Hume se va întâlni des această întrebuintare a cuvântului, ca și, de altfel, la mai toți filozofii timpului.

dau nouă simțurile; dar dacă cineva a văzut cândva cu adevărat culorile fundamentale, iar pe cele intermediare și mixte nicio dată, acela poate fi făcut, cu ajutorul unei deducții oarecare, să-și înfățișeze în minte și culorile pe care nu le-a văzut, prin asemănare cu celelalte. În același chip, dacă în magnet sălășluiește o entitate oarecare, în felul căreia intelectul nostru n-a mai perceput nici una până acum, nu e de nădăjduit că vom fi în stare vreodată s-o cunoaștem prin raționamente; ci ar fi nevoie sau să fim prevăzuți cu o altă simțire, sau cu o minte dumnezeiască. Noi socotim însă că am dobândit tot ceea ce este în stare să îndeplinească mintea omului în această privință, în cazul când percepem cât se poate de lămurit țesătura aceea alcătuită din entități cunoscute dinainte, sau din naturi ce produc tocmai efectele care apar la magnet.

Și, de fapt, toate entitățile ce ne sunt cunoscute, precum întinderea, forma, mișcarea și cele de acest soi, a căror numărătoare nu e cazul s-o întreprindem aci, ne sunt cunoscute prin aceeași idee în felurite cazuri; căci nu ne închipuim altfel forma coroanei dacă e de argint decât dacă e de aur. Iar această idee comună nu este trecută, de la un lucru asupra altuia, decât prin simplă comparație, cu ajutorul căreia afirmăm că ceea ce se caută este, în baza comparației, fie asemănător, fie identic, fie egal cu ceva dat; astfel încât în orice raționament nu cunoaștem bine adevărul decât prin comparație. De pildă, în cazul acesta: orice A e B , orice B e C , deci orice A e C . Aci sunt comparate între ele: lucrul căutat și cel dat, anume A și C , prin aceea că și unul și altul sunt B ; ș.a.m.d. Dar fiindcă, după cum am arătat adesea, formele silogismelor nu ajută întru nimic la perceperea adevărului din lucruri, va fi de folos cititorului dacă, înlăturându-le cu totul, va încerca să-și închipuie că întreaga cunoștință ce nu se capătă printr-o intuiție simplă și pură a unui singur lucru se capătă prin compararea a două sau mai multe lucruri împreună. Și, în adevăr, aproape toată silința rațiunii omenești constă în pregătirea acestei operațiuni; căci atunci când ea e lămurită și simplă, nu mai e nevoie de nici un ajutor de al meșteșugului, ci

doar de lumina firească a minții, pentru a intui adevărul ce se capătă cu ajutorul comparației.¹

Nu se zice despre comparații că sunt simple și lămurite decât ori de câte ori lucrul căutat și lucrul dat participă deopotrivă la o anumită natură; celelalte toate comparații însă nu au nevoie de pregătire decât fiindcă natura aceea comună nu se află în chip egal în amândouă lucrurile, ci urmează alte raporturi și proporții, în care se găsește învăluită; iar cea mai însemnată parte din sânguința oamenilor nu slujește la nimic altceva decât la reducerea proporțiilor acestora, astfel încât egalitatea dintre ceea ce se caută și ceea ce se știe să apară lămurită.

Trebuie observat, apoi, că nimic nu poate fi redus la egalitatea aceasta decât dacă admite variații de mai mult și mai puțin, lucru pe care îl cuprindem sub numele de mărime.² Astfel încât, după ce cu ajutorul regulii dinainte termenii dificultății au fost considerați doar în ei înșiși, aci nu înțelegem să avem de a face decât cu mărimi în genere.

Dar, pentru ca și în acest caz să lucrăm ceva cu imaginația și să nu ne folosim doar de intelect, ci să-l ajutăm cu reprezentările zugrăvite în închipuire³ — trebuie observat, în ultimul rând, că nu se afirmă nimic despre mărimi în genere care să nu poată fi de asemenea afirmat cu privire la oricare dintre mărimile anumite.⁴

Din acestea se trage lesne încheierea că nu ne va fi de puțin folos dacă vom transfera aceea ce vom socoti că e de zis asupra mărimilor în genere la acel fel de mărime care va fi zugrăvit cu cea mai mare ușurință și claritate în închipuirea noastră. Faptul

¹ Alineatul acesta este deosebit de însemnat pentru restul lucrării. Constituie o trecere spre partea a doua și în același timp una din puținele piese pe baza cărora putem bănuî ce ar fi fost reducerea chestiunilor imperfecte, despre care ne-ar fi vorbit partea a treia.

² Pentru rolul pe care-l joacă ideea de mărime în *Reguli*, precum și pentru sensul acestei universale simplificări, trimitem la *Introducere*.

³ Regula XII a arătat că avem dreptul să ne folosim de ajutorul tuturor facultăților.

⁴ *in specie*.

că această mărime este, propriu vorbind, întinderea reală a corpului, degajată de orice altceva decât de considerentul că e figurată — reiese din cele spuse la regula XII, unde am arătat că însăși fantezia, cu ideile ce există în ea, nu e altceva, după noi, decât tot un corp real, întins și cu formă. Și acest lucru e chiar de la sine înțeles, căci prin nici o altă facultate nu ni se înfățișează mai lămurit toate deosebirile dintre proporții; și deși s-ar putea zice despre un lucru că e mai mult sau mai puțin alb decât altul, sau despre un sunet că e mai ascuțit sau mai puțin ascuțit, și la fel despre celelalte — totuși nu putem defini cu precizie dacă o astfel de deosebire constă într-un raport îndoit sau întreit ș.a.m.d., decât printr-o analogie oarecare cu întinderea unui corp figurat. Deci să rămână lucru hotărât și stabilit că chestiunile pe deplin determinate abia dacă mai închid în ele vreo greutate, în afară de aceea care constă în a desfășura rapoartele în egalități; și că orice lucru în care se găsește tocmai o astfel de greutate poate fi și trebuie lesne degajat de orice alt subiect și redus apoi la întindere și figuri — despre care, de aceea, singure vom vorbi de aci înainte, până la regula XXV.¹

Am dori în acest loc să întâlnim un cititor înclinat către studiul aritmeticii și al geometriei, deși am prefera ca el să nu se fi îndeletnicit niciodată cu ele decât să le fi învățat în chipul în care se învață de obicei. Folosirea regulilor pe care le voi înfățișa aci este cu mult mai ușoară pentru învățarea matematicilor, la care sunt întru totul suficiente, decât pentru vreun alt fel de chestiuni. Dar utilitatea acestei întrebuițări, în dobândirea unei înțelepciuni mai înalte, este atât de mare, încât nu mă feresc să spun că această parte a metodei noastre nu a fost născocită pentru problemele matematicii, ci mai degrabă acestea din urmă nu trebuie învățate decât spre cultivarea celei dintâi. Nu voi face nici o presupunere în ce privește disciplinele matematice, decât doar câteva de la sine cunoscute și evidente oricui; dar cunoașterea acestora, așa cum o au alții de obicei, chiar dacă nu

¹ Cartea a doua precizează deci: nu va trata decât despre linii și figuri, ceea ce va duce pe autor către matematici. Cu regula XXV trebuia să înceapă cartea a treia.

e pătată de nici un fel de greșeli fâțișe, e totuși întunecată de principii întortocheate¹ și prost alcătuite, pe care ne vom strădui pe ici și colo să le îmbunătățim.

Înțelegem prin întindere² tot ce are lungime, lățime și adâncime, necăutând să vedem dacă e vorba în adevăr de un corp sau doar de spațiu. Nu ni se pare că e nevoie de o lămurire mai dezvoltată, deoarece de fapt nimic nu e prins mai lesne de către imaginația noastră. Fiindcă totuși cărturarii se folosesc adesea de distincții atât de ascuțite încât risipesc lumina firească a minții și dau peste întuneric chiar în lucrurile pe care oamenii de rând le știu întotdeauna³, trebuie să le arătăm că nu denumim aci prin întindere ceva deosebit și despărțit de lucru chiar, nici nu recunoaștem, în lume, entități filozofice de acest soi, care nu cad cu adevărat în cuprinsul imaginației noastre. Chiar dacă cineva s-ar putea încredința singur că, de pildă, reducându-se la nimic aceea ce este întins în natura lucrurilor, încă se poate susține că întinderea există prin ea însăși, — nu se va folosi totuși de o idee corporală pentru alcătuirea acestui concept, ci doar de o judecată greșită a intelectului. Și va recunoaște singur acest lucru, de îndată ce va chibzui cu grijă tocmai la acea imagine a întinderii pe care se va sili atunci s-o plăsmuiască în fantezia sa: va băga de seamă, anume, că nu și-o închipuie lipsită de orice obiect, ci că imaginația sa lucrează cu totul altfel decât judecata sa; astfel încât acele entități abstracte (orice ar crede intelectul despre adevărul lucrului în chestiune) nu sunt niciodată alcătuite în imaginație deosebit de obiecte.

Fiindcă, de fapt, nu mai avem de gând de aci înainte să facem nimic fără ajutorul imaginației⁴, se cade să deosebim cu grijă prin

¹ *obliquis*.

² Cum nu va trata decât despre lucruri întinse, Descartes e dator să lămurească ce crede despre întindere și mai ales să înlătore orice presupoziii metafizice în materie.

³ Autorul se repetă iarăși. Mai spusese așa ceva în cursul regulii XII.

⁴ În sensul că își va aplica intelectul doar asupra obiectelor imaginației.

ce idei trebuie înfățișat intelectului nostru fiecare dintre înțelesurile cuvintelor. De aceea propunem să luăm în cercetare aceste trei feluri de a vorbi: întinderea ocupă un loc, corpul are întindere și întinderea nu e corp.

Prima dintre acestea arată în ce chip e luată întinderea drept ceea ce este întins; căci înțeleg cu desăvârșire același lucru dacă spun: întinderea ocupă un loc, ca și dacă spun: lucrul întins ocupă un loc. Totuși nu e mai bine prin aceasta, spre a ne feri de neînțelegere, să ne slujim de expresia: lucrul întins; căci n-ar însemna atât de lămurit aceea ce avem noi în minte, anume că un lucru oarecare ocupă loc fiindcă e întins, iar cineva ar putea înțelege doar că lucrul întins e ceva care ocupă loc nu într-altfel ca dacă aș zice ceva însufletit ocupă loc. Această pricină lămurește de ce am spus că ne vom îndeletnici aici mai degrabă cu întinderea decât cu lucrul întins, chiar dacă socotim că ea nu trebuie concepută într-altfel decât ca ceea ce este întins.

Acum să trecem la cuvintele următoare: corpul are întindere, unde întindere înseamnă pentru noi într-adevăr altceva decât corp. Totuși noi nu alcătuim în închipuirea noastră două idei deosebite, una a corpului, alta a întinderii, ci doar una, aceea a corpului întins. Nu-i altfel, în ce privește lucrul, decât dacă aș zice: corpul este întins sau mai degrabă: lucrul întins e întins. Și faptul e deosebitor în entitățile acestea care nu există decât în altceva și nu pot fi închipuite niciodată fără de suport. Într-alt fel se întâmplă cu acele lucruri ce pot fi deosebite în realitate de suportul lor. Căci dacă aș zice, de pildă: Petru are avere, ideea de Petru e cu desăvârșire alta decât cea de avere. La fel dacă aș zice: Pavel e bogat, aș avea în minte cu totul altceva decât dacă aș zice: bogatul e bogat. Această deosebire, cei mai mulți n-o prind și socotesc astfel în chip greșit că întinderea închide în ea ceva deosebit de lucrul întins, așa precum averea lui Pavel e altceva decât Pavel însuși.

În sfârșit, dacă se zice: întinderea nu e corp, atunci cuvântul de întindere e luat într-un înțeles cu mult deosebit de cel de mai sus; și în acest înțeles nu-i corespunde nici o idee particulară în închipuire, ci întreaga această afirmație este săvârșită de către intelectul pur, care singur are facultatea de a deosebi entități

abstracte de acest soi. Iar faptul prilejuiește greșeli celor mai mulți oameni, care, nebăgând de seamă că întinderea astfel înțeleasă nu poate fi prinsă de imaginație, și-o înfățișează ca pe o idee adevărată, idee care, cuprinzând în ea în chip necesar conceptul de corp, face ca, dacă aceștia afirmă că întinderea astfel concepută nu este corp, să fie vârați fără socoteală în încurcătura de a spune că în același timp un lucru este și nu este corp. E de mare însemnătate să se deosebească propozițiunile în care cuvinte de soiul acesta: întindere, figură, număr, suprafață, linie, punct, unitate ș.a.m.d. au un înțeles atât de riguros încât înlătură din conceptul lor ceva de care nu sunt deosebite în fapt; ca, de pildă, când se zice: întinderea sau figura nu e corp; numărul nu e lucrul numărat; suprafața îngrădește corpul, linia suprafața, punctul linia; unitatea nu e o câtime ș.a.m.d. Toate acestea, și alte propoziții asemănătoare, trebuie îndepărtate cu desăvârșire de imaginație, în măsura în care sunt adevărate¹; din această pricină, nu ne vom îndeletnici cu ele în cele ce urmează.

Trebuie observat cu grijă că, în toate celelalte propoziții în care cuvintele de mai sus, deși păstrează același înțeles și sunt rostite în același chip desprinse de suporturile lor, nu înlătură totuși și nu neagă nimic de care nu se deosebesc în realitate, putem și suntem datori să ne folosim de ajutorul imaginației.² Căci atunci, chiar dacă intelectul ia de fapt aminte doar la aceea ce se înțelege prin expresie, imaginația totuși trebuie să plăsmuiască ideea adevărată a lucrului, pentru ca, dacă e nevoie vreodată, și intelectul să se poată întoarce spre celelalte condiții ale ideii, necuprinse în cuvânt, și să nu socoată în chip nehibzuit niciodată că acestea au fost înlăturate. De pildă, dacă e vorba de număr, ne vom înfățișa în minte un subiect oarecare, măsurabil prin multe unități și ne vom feri — deși intelectul nu chibzuiește deocamdată decât la multitudine — ca el să nu concludă

¹ Dar în ce măsură sunt adevărate? Descartes n-o spune, căci nu se îndeletnicește cu obiectele intelectului pur.

² Asupra rolului imaginației la Descartes, Pierre Boutroux a scris un interesant studiu, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes* (Alcan, 1900), unde *Regulile* sunt mult folosite.

mai târziu ceva în care să se presupună că lucrul numărat a fost înlăturat din conceptul nostru. Așa fac cei care atribuie numerelor proprietăți miraculoase și tot felul de năzbâtii, cărora desigur nu le-ar da atâta crezământ, dacă nu și-ar închipui că numărul e deosebit de lucrurile numărate. La fel, dacă ne vom îndeletnici cu figuri, vom socoti că avem de a face cu un subiect întins, conceput însă numai din punctul de vedere al figurii sale; dacă vom vorbi despre corp, vom socoti că avem de a face cu același subiect, în măsura în care e lung, lat și adânc; dacă despre suprafață, vom concepe același lucru ca fiind lung și lat, lăsând la o parte, fără a o tăgădui, adâncimea; în cazul punctului, tot așa, lăsând restul deoparte, afară de faptul că are existență.

Deși fac aci să reiasă toate acestea pe larg, mințile oamenilor sunt totuși într-astfel de prinse, încât mă tem că până acum se găsesc foarte puțini care, în această privință, să fie îndeajuns de apărați împotriva oricărei primejdii de a greși, precum și care să nu găsească prea scurtă — deși am făcut o întinsă expunere — lămurirea a ceea ce vreau să spun.

Căci în cazul de care e vorba chiar, aritmetica și geometria, deși cele mai simple științe dintre toate, ne înșală: în adevăr, care calculator nu socotește că numerele sale nu sunt numai desprinse prin intelect de orice conținut, dar trebuia chiar deosebite în fapt de către imaginație? Care geometru, cu toate că principiile se împotrivesc, nu întunecă evidența obiectului său socotind că liniile sunt lipsite de lățime și suprafețele de adâncime — pe care totuși după aceea le compune unele din altele, nebăgând de seamă că linia, dintr-a cărei mișcare el își închipuie că se construiește suprafața, este un corp adevărat, iar că linia cealaltă, lipsită de lățime, nu este decât un fel de a fi al corpului; ș.a.m.d.? Dar, ca să nu zăbovim prea mult timp cu discutarea acestor lucruri, va fi mai scurt să înfățișăm în ce chip presupunem că trebuie conceput obiectul nostru, pentru a arăta cât mai lesne aceea ce este adevărat cu privire la el în aritmetică și geometrie.

Aci deci ne îndeletnicim cu un lucru întins, neținând seamă de nimic altceva, în el, decât de întinderea sa și oprindu-ne vroit de a rosti cuvântul de cantitate, întrucât există unii filozofi atât de subtili, încât au deosebit până și noțiunea aceasta

de cea a întinderii.¹ Presupunem însă că toate chestiunile au fost deduse în așa chip, încât să nu se mai caute nimic în ele decât cunoașterea unei întinderi anumite prin compararea ei cu o altă întindere, cunoscută. Și fiindcă nu ne gândim să căpătăm aci cunoștința nici unui lucru nou, ci nu vroim decât să reducem proporțiile, cât de învăluite, astfel încât aceea ce este necunoscut să fie găsit egal cu ceva cunoscut — desigur că toate deosebirile de proporții, oricare ar fi ele în alte lucruri, pot fi regăsite și între două sau mai multe obiecte întinse. Și prin urmare e de-ajuns, pentru ținta noastră, dacă ținem seamă, în ce privește întinderea, de acele lucruri care pot fi de folos în înfățișarea deosebirilor dintre proporții; dar nu găsim decât trei: dimensiunea, unitatea și figura.

Prin dimensiune nu înțelegem nimic altceva decât felul anumit² care face ca un lucru să fie socotit măsurabil: astfel încât nu numai lungimea, lățimea și adâncimea sunt dimensiuni ale corpului, dar chiar greutatea — prin care lucrurile sunt cântărite — este dimensiune; chiar iuțeala, care e dimensiunea mișcării, și celelalte nenumărate de același soi. Căci însăși diviziunea în mai multe părți egale, fie ea reală sau doar mentală, este de fapt o dimensiune prin care facem măsurătoarea lucrurilor³; iar despre modul acela care alcătuiește numărul se zice de fapt că este o specie de dimensiune — deși stăruie o oarecare diversitate în înțelesul cuvântului. Așa, dacă privim părțile în legătură cu întregul, atunci se spune despre noi că numărăm; dacă dimpotrivă privim totul ca grupat în părți, atunci îl măsurăm: de pildă, măsurăm veacurile cu anii, zilele, orele, clipele; dacă însă numărăm clipele, orele, zilele, anii — împlinim, până la urmă, veacuri.

¹ În ciuda ironiei lui Descartes, deosebirea se poate face și e chiar făcută în cadrul *regulilor* sale. Întinderea nu e decât un fel de a exprima mărimile de orice fel. E o mărime privilegiată, nu însă mărimea.

² *modum et rationem*.

³ Reamintim: „Generalizarea noțiunii de dimensiune e punctul capital din *Reguli*“ (Brunschvicg. V. *Introducerea*.)

De aci se arată lămurit că, într-un același lucru, felurile dimensiuni pot fi nenumărate și că ele nu adaugă de fapt nimic obiectelor măsurate, ci sunt înțelese la fel, fie că au un temei adevărat în lucrurile înseși, fie că au fost născocite după bunul plac al minții noastre. Căci greutatea corpului sau iuțea mișcării sau împărțirea veacului în ani și zile sunt, negreșit, ceva real; împărțirea zilei însă în ore și clipe, nu. Totuși lucrurile toate se comportă în același fel chiar dacă nu sunt privite decât din punctul de vedere al dimensiunii, așa cum trebuie să se facă atât aci, cât și în disciplinele matematicii; cât despre faptul dacă au sau nu temei în realitate, acesta trebuie cercetat mai degrabă de către fizicieni.

A ține seamă de acest lucru înseamnă a aduce o lumină prețioasă în geometrie, deoarece aproape toți concep acolo în chip greșit trei feluri de cantități: linia, suprafața și volumul. Chiar mai înainte s-a arătat că linia și suprafața nu se înfățișează minții ca deosebite în adevăr de volum, sau una de alta; dacă în schimb sunt privite doar ca scoase prin abstracție de către intelect, atunci ele nu sunt mai diferite între ele ca specii ale cantității, decât sunt în om ideea de animal și de viețuitor, ca specii deosebite ale substanței.¹ În treacăt, trebuie observat că cele trei dimensiuni ale corpurilor, lungimea, lățimea și adâncimea, se deosebesc numai cu numele unele de altele: căci nimic nu se împotrivesc, ca, într-un solid oarecare, să alegem drept lungime orice dimensiune vrem, iar alta drept lățime ș.a.m.d. Și cu toate că doar acestea trei au temei adevărat în orice lucru întins în măsura în care nu este decât întins, totuși nu le luăm pe ele în considerație aci, mai degrabă decât nenumărate altele, care fie sunt plăsmuite de intelect, fie au alte temeiuri în lucruri. De pildă într-un triunghi, dacă voim să-l măsurăm în chip desăvârșit, trebuie cunoscute trei elemente în ce privește obiectul: anume sau trei laturi, sau două laturi și un unghi, sau două unghiuri și suprafața ș.a.m.d.; la fel, cinci elemente în cazul trapezului, șase în al te-

¹ Rândurile acestea, ca și altele din cursul *Regulilor*, dovedesc că, în ipoteza chiar că Descartes nu avea ideea geometriei analitice în 1628, el o presimțea într-un anume fel.

traedrului ș.a.m.d.; iar despre toate se poate zice că sunt dimensiuni. Spre a alege însă aci pe acelea prin care imaginația e pusă în mișcare cel mai bine, să nu luăm aminte niciodată la mai multe decât la una sau două deodată, zugrăvite în fantezia noastră, chiar dacă ne vom da seama că există, în propozițiunile cu care ne îndeletnicim, oricâte altele. Căci meșteșugul e să le deosebim în cât mai multe, astfel că să nu luăm în considerație decât puține deodată, luându-le însă pe rând pe toate.

Unitatea¹ este natura aceea comună la care am zis mai sus că trebuie să se împărtășească în chip egal toate lucrurile ce se compară între ele. Iar dacă în chestiune nu avem vreuna determinată, putem să adoptăm ca unitate fie una din mărimile ce au fost date, fie oricare alta, și ea va fi măsura comună tuturor celorlalte. De altfel ne vom închipui că sunt cuprinse în această mărime tot atâtea dimensiuni câte sunt între niște extreme ce trebuie comparate între ele², și vom concepe unitatea fie în chip simplu, ca ceva întins, desprinzând-o de tot restul — în care caz ea va fi la fel cu punctul geometrilor atunci când generează o linie prin mișcarea lui —, fie ca o linie anumită, fie ca un pătrat.

În privința figurilor, s-a arătat ceva mai sus în ce chip se pot plăsmui, doar cu ajutorul lor, ideile tuturor lucrurilor. Aci nu ne rămâne decât să arătăm că, din nenumăratele lor forme, noi nu vom folosi acum decât pe acelea prin care se exprimă cel mai lesne toate deosebirile dintre raporturi.³ Sunt însă doar două soiuri de lucruri ce se compară între ele, anume mulțimile și

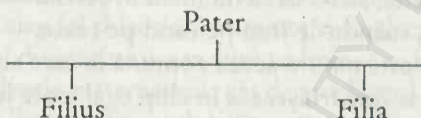
¹ Descartes a discutat dimensiunea și trece acum la celălalt aspect al întinderii, unitatea, căruia îi va urma figura.

² Se va vedea mai jos, când va fi vorba de proporții, ce vrea să spună autorul prin extremele ce trebuie comparate între ele. Până atunci a nu se confunda unitatea cu dimensiunea. Unitatea e, la Descartes, dimensiunea adoptată ca „natură comună” a mai multor dimensiuni și prin raport la care se va constitui proporția — ceea ce se va înțelege mai lămurit peste câteva pagini.

³ *habitudinum sive proportionum*. Autorul spune adesea „raport sau proporție”. E preferabil însă, în cazul *Regulilor*, să păstrăm pentru proporție doar sensul matematic.

mărimile. Avem de asemenea două soiuri de figuri pentru a ni le înfățișa minții. Așa de pildă punctele prin care e denumit un

număr triunghiular, sau arborele care arată șirul de strămoși al cuiva:



ș.a.m.d. sunt figuri ce înfățișează mulțimile. Acelea însă care sunt continue și neîmpărțite, precum triunghiul, pătratul etc.,



lămuresc mărimile.

Iar acum, pentru a arăta de care din toate acestea avem de gând să ne folosim aci, trebuie să se știe că toate raporturile ce pot avea loc între entitățile de același gen trebuie socotite după două criterii principale, anume: ordinea sau măsura.¹

Trebuie să se știe că, de fapt, în *născocirea* ordinii e necesară multă sârguință, după cum se poate vedea întru câțva în metoda noastră, care aproape nu dă nici o altă învățătură; în ce privește însă *cunoașterea*² ordinii, nu se mai cuprinde în ea cu desăvârșire nici o greutate o dată ce ea a fost găsită, ci putem străbate lesne cu mintea, ajutați de regula VII, fiecare din părțile astfel rânduite, dat fiind că, în acest soi de raporturi, lucrurile se referă de la sine unele la altele, iar nu ajutate de un al treilea, cum este cazul la măsurători, despre care singure, de aceea, vom discuta aci. Căci îmi dau seama care e ordinea între A și B neținând seama de nimic altceva decât de unul și altul din extreme; nu văd însă ce raport de mărime e între doi și trei dacă nu

¹ Cititorul își reamintește că, în regula IV, Descartes definise știința universală ca o știință de ordine și măsură. Aci, ca și în tot restul cărții a doua idee se precizează.

² Sublinierile sunt ale noastre.

consider un al treilea, anume unitatea, care este măsura amănândurora.

Trebuie știut de asemenea că mărimile continue pot, cu ajutorul alegerii unei unități, să fie reduse la mulțimi, câteodată în întregime și întotdeauna măcar în parte; și că mulțimea unităților poate fi așezată apoi într-o astfel de ordine, încât greutatea, care privea cunoașterea măsurii, să depindă până la urmă doar de cercetarea ordinii. Pentru dobândirea acestui câștig ajutorul meșteșugului e de cea mai mare însemnătate.

Trebuie știut, în sfârșit, că, dintre dimensiunile unei mărimi continue, nici unele nu se concep mai lămurit decât lungimea și lățimea și că nu trebuie să luăm seamă, într-o aceeași figură, la mai multe deodată pentru a compara între ele două felurite: într-adevăr meșteșugul e cel care ne învață că, dacă avem de comparat între ele mai mult decât două mărimi felurite, e bine să le străbatem treptat, fără a lua în considerație decât două deodată.¹

Ținând seama de aceste lucruri, se poate lesne încheia că pozițiile nu trebuie desprinse aci mai puțin de înseși figurile despre care e vorba în geometrie — dacă ele sunt în joc — decât de orice altă materie. Și nu trebuie păstrate în acest scop nici unele, în afară de suprafețele rectilinii și dreptunghiuri, sau linii drepte, pe care de asemenea le vom numi figuri, deoarece prin ele nu construim mai puțin în minte un obiect cu adevărat întins decât cu ajutorul suprafețelor — după cum s-a afirmat mai sus. În sfârșit, prin aceleași figuri trebuie înfățișate atât mărimile continue cât și mulțimile sau numărul; căci mintea omului nu poate găsi nimic mai simplu pentru înfățișarea tuturor deosebirilor de raporturi.²

¹ Descartes nu dă totuși nici un motiv pentru care trebuie să păstrăm două dimensiuni în loc de una singură. Comentatorii vor face observația că autorul nu-și face reducerea până la capăt.

² În acest alineat se poate vedea din nou o presimțire a geometriei analitice. Dar te întrebi, împreună cu comentatorii: de ce păstrează Descartes suprafețele alături de linii drepte? (Pentru discuție, a se vedea *Introducere*. Regula XVIII va dovedi că Descartes are, până la un punct,

Regula XV

De obicei ne este de asemenea folositor să desenăm figurile acestea și să le înfățișăm simțurilor externe, pentru ca astfel gândirea noastră să fie mai lesne ținută atentă.

În ce fel însă trebuie zugrăvite ele pentru ca speciile lor să se construiască în închipuirea noastră mai lămurit, atunci când ele însele ne sunt înfățișate ochilor — acesta e un lucru de la sine înțeles. Astfel, mai întâi zugrăvim unitatea în trei chipuri, anume printr-un pătrat $\square$ dacă ne gândim la ea în măsura în care e lungă și lată, sau printr-o linie ———— dacă o privim doar ca lungă sau, în sfârșit, printr-un punct, •, dacă nu o considerăm altfel decât ca un element din care se alcătuește mulțimea.¹ Dar, în orice fel ar fi ea zugrăvită și închipuită, vom înțelege întotdeauna că unitatea este ceva întins în toate chipurile și în stare de o infinitate de dimensiuni. De asemenea, dacă trebuie să luăm seama deodată la două mărimi diferite ale termenilor unei propoziții, vom înfățișa ochilor acești termeni printr-un dreptunghi, ale cărui două laturi vor fi cele două mărimi propuse: în felul următor, dacă nu se pot măsura cu unitatea, $\square$; sau astfel $\square \square \square$, ori astfel : : : dacă se pot măsura, nemaifiind nevoie de altceva — afară doar dacă nu s-ar cere care e mulțimea unităților. În sfârșit, dacă nu luăm în seamă decât una din mărimile acelea, atunci o reprezentăm fie printr-un dreptunghi, la care o latură să fie mărimea propusă și cealaltă să fie unitatea, astfel $\square$, în ceea ce se face ori de câte ori aceasta trebuie comparată cu altă suprafață, fie doar printr-o linie, astfel ———— dacă e privită doar ca o lungime ce nu se poate măsura; sau astfel , dacă e vorba de o mulțime.

nevoie de suprafețe pentru exprimarea geometrică a înmulțirilor și împărțirilor.)

¹ Mulțimea e discontinuă, e plurală.

Regula XVI

Lucrurile care de fapt nu cer atenția prezintă a minții — chiar dacă sunt trebuincioase pentru încheiere — e preferabil să fie însemnate prin simboluri cât de mici, mai degrabă decât prin figuri întregi; căci astfel memoria nu va putea fi înșelată, iar în același timp gândirea nu se va osteni cu reținerea anumitor lucruri, în timp ce se îndeletnicește cu deducția altora.

De altminteri, fiindcă am arătat că doar două dimensiuni felurite, dintre cele nenumărate care pot fi zăgrăvite în închipuirea noastră, trebuie contemplate printr-o singură intuiție, fie a ochilor, fie a minții, e bine să le păstrăm pe toate celelalte în așa chip încât să le avem lesne la îndemână, ori de câte ori nevoia o cere; pentru această țință pare-se e alcătuită de către fire memoria. Dar, fiindcă ea e deseori înșelătoare, și spre a nu fi siliți să cheltuim vreo parte din atenția noastră cu reîmprospătarea ei, în timp ce ne îndeletnicim cu alte gânduri — iscusința oamenilor a născocit, în chipul cel mai nimerit, întrebuintarea scrisului. Sprijiniți pe ajutorul acestuia, nu vom încredința aci nimic memoriei, ci, lăsând închipuirea liberă și întreagă pentru ideile de față, vom trece pe hârtie toate cele ce vor trebui ținute minte; și vom face acest lucru prin simboluri cât mai scurte, pentru ca, după ce cu ajutorul regulii IX vom fi cercetat lămurit fiecare lucru în parte, să putem, cu ajutorul regulii XI să le străbatem pe toate printr-un act cât se poate de scurt al gândirii și să intuim dintr-odată cât mai multe lucruri.

Deci orice lucru ce va trebui să fie socotit drept unul singur în dezlegarea greutății va fi însemnat printr-un singur simbol, care poate fi alcătuit la voie. Dar, pentru ușurință, ne vom folosi de literele a, b, c ș.a.m.d. pentru a însemna câtimile cunoscute, și A, B, C ș.a.m.d. pentru cele necunoscute. Acestea le vom pune deseori înaintea numerele 1, 2, 3, 4 ș.a.m.d. pentru a arăta mulțimea lor, și vom alătura din nou cifrele de ele pentru a arăta

numărul relațiilor ce vor trebui să fie observate în ele.¹ Astfel, scriind $2a^3$, va fi la fel ca și cum aș zice: îndoitul câtimii însemnate prin litera a și care cuprinde trei relații. În chipul acesta nu numai că vom lăsa deoparte o mulțime de cuvinte, dar, ceea ce e mai însemnat, vom înfățișa termenii chestiunii într-atât de lămurii și simpli încât, nelăsându-se deoparte nimic folositor, să nu se găsească totuși niciodată în ei ceva de prisos și care să ne preocupe zadarnic mintea, silind intelectul să cuprindă mai multe lucruri dintr-odată.

Pentru ca toate acestea să fie mai lămurit înțelese, trebuie arătat, mai întâi, că cei care se îndeletnicesc cu calculul s-au deprins să însemne fiecare mărime prin mai multe unități sau printr-un număr oarecare; noi, însă, nu facem mai puțin abstracție aci de înseși numerele pe cât făceam, ceva mai înainte, de figurile geometriei sau de orice alt lucru. Și săvârșim aceasta, fie pentru a ne scăpa de o socoteală, lungă și zadarnică, fie, mai ales, pentru ca părțile chestiunii ce se raportează la felul anumit al problemei să rămână neconținut deosebite și să nu fie învăluite în numere de prisos. De pildă, dacă s-ar căuta baza unui triunghi dreptunghi ale cărui catete sunt 9 și 12, un calculator ar zice că ea este $\sqrt{225}$, adică 15; noi însă vom pune, în loc de 9 și 12, a și b , și vom găsi că baza e $\sqrt{a^2 + b^2}$, astfel că cele două părți a și b care, în cazul numerelor, sunt confundate rămân aci deosebite. Trebuie arătat, de asemenea, că prin numărul relațiilor se înțeleg proporțiile acelea ce se urmează într-o ordine continuă, proporții pe care alții, în algebra de rând, se trudesă să le înfățișeze prin mai multe dimensiuni și figuri, dintre care pe prima o numesc rădăcină, pe a doua pătrat, pe a treia cub, pe a patra bipătrat ș.a.m.d.² De numele acestea mărturisesc că am fost și eu înșelat o bună bucată de vreme: căci nimic nu mi

¹ Aci se află prima schiță, a lui Descartes, de reformă a scrierii algebrice. Numerele care arată „mulțimea“ câtimilor reprezentate de litere sunt coeficienții; cele care arată „numărul relațiilor“, exponenții.

² Pe a cincea „sursolide“, pe a șasea „carré du cube“ etc. (*La Géométrie*, Libr. scientifique Hermann, 1927, p. 4). A se vedea mai jos cum se reprezintă puterile prin proporții.

se părea că poate fi înfățișat mai lămurit închipuirii mele, după linie și pătrat, decât cubul și alte figuri alcătuite prin asemănare cu acestea. Și e drept că nu rezolvam puține greutăți cu ajutorul lor. Dar, până la urmă, mi-am dat seama, după multe experiențe, că n-am găsit niciodată, prin felul acesta de a vedea lucrurile, ceva ce n-aș fi putut afla mai lesne și mai lămurit fără de acest fel de a le vedea¹; și că astfel de nume trebuie cu desăvârșire înlăturate, spre a nu tulbura conceptul nostru, întrucât aceeași mărime, deși e numită cub sau bipătrat, nu trebuie niciodată înfățișată altfel imaginației, conform regulii precedente, decât ca o linie sau o suprafață. Trebuie așadar observat mai ales că rădăcina, pătratul, cubul ș.a.m.d. nu sunt nimic altceva decât mărimi continuu proporționale, cărora se presupune întotdeauna că le este pusă înainte unitatea aceea adoptată despre care am vorbit mai sus.² La această unitate prima mărime proporțională se raportează imediat și printr-o relație unică; a doua în schimb, prin mijlocirea celei dintâi și deci prin două relații; a treia prin întâia și a doua, deci prin trei relații³; ș.a.m.d. Prin urmare vom numi de aci înainte: primă câtime proporțională, câtimea aceea care e numită rădăcină în algebră; a doua proporțională cea numită pătrat, și la fel cu celelalte.

În sfârșit trebuie observat că, deși desprindem aci termenii unei probleme, spre a-i cerceta natura, de anumite numere, se întâmplă totuși des ca această problemă să se poată dezlega mai

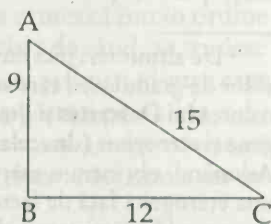
¹ De altminteri nici nu se putea ridica peste reprezentarea expresiilor de gradul trei, care sunt cu trei dimensiuni. Matematicienii dinaintea lui Descartes și François Viète încă disting între mărimi omogene și eterogene (de același grad, de grade diferite — am zice astăzi). Adunând, obținem o mărime omogenă față de termeni. Înmulțind, una eterogenă față de factori. Descartes omogenizează mărimile de orice grad în *Geometrie*, dacă nu chiar din *Reguli*. (A se vedea note, regula XVIII.)

² La regula XIV.

³ Chestiunea e deosebit de simplă. Dacă a e câtimea în chestiune, atunci avem șirul de rapoarte: $\frac{1}{a} = \frac{a^2}{a^3} = \frac{a^3}{a^4} \dots$

ușor cu numere decât deosebită de ele. Faptul are loc prin îndoița întrebuintare a numerelor — despre care am pomenit mai sus — anume că ele explică fie ordinea, fie măsura; și prin urmare, după ce am cercetat problema exprimată în termeni generali, e necesar să revenim la numerele date, pentru a vedea dacă nu cumva ele ne prilejuiesc în acest caz vreo soluție mai simplă. De pildă, după ce am văzut că ipotenuza triunghiului dreptunghi, de laturi a și b este $\sqrt{a^2 + b^2}$, trebuie să punem, în loc de a , 81 și, în loc de b , 144, ce adunate dau 225, a cărui rădăcină, sau medie proporțională între el și unitate, este 15. De unde învățăm că baza 15 se poate măsura prin laturile 9 și 12 nu în chip general, ci prin aceea că e baza unui triunghi dreptunghi ale cărui catete sunt una față de alta ca numerele 3 și 4. Toate aceste lucruri le deosebim noi, cei care căutăm o cunoaștere evidentă și lămurită, nu însă calculatorii, care sunt mulțumiți dacă li se ivește suma căutată, chiar când nu-și dau seama în ce chip depinde ea de elementele date — lucru în care singur, totuși, constă știința.

În schimb trebuie observat în genere că nu e bine să se încredințeze niciodată memoriei ceva din lucrurile care nu cer o atenție neîncetată, dacă putem să le așternem pe hârtie — anume pentru ca vreo parte a activității noastre intelectuale să nu fie răpită, de la cunoașterea unui lucru prezent, de o amintire zadarnică. E bine să se facă un fel de indice¹ în care să trecem termenii problemei așa cum ne vor fi fost înfățișați mai întâi, apoi în ce chip sunt abstrăși, precum și prin ce simboluri sunt denumiți, astfel ca, după ce vom fi găsit soluția, prin însemnările acelea chiar, s-o putem aplica lesne, fără vreun ajutor al memoriei, la cazul particular de care va fi vorba; căci



¹ Au reste, afin de ne pas manquer à se souvenir les noms de ces lignes, il en faut toujours faire un registre séparé à mesure qu'on les pose ou qu'on les change, écrivant par exemple... „În rest, pentru a nu uita numele acestor linii, trebuie să ne facem întotdeauna un registru

niciodată nu se poate abstrage nimic decât din ceva mai puțin general. Voi scrie, așadar, astfel: se caută baza AC în triunghiul dreptunghi ABC, și desprind chestiunea astfel încât să se cerceteze în general mărimea bazei din cea a laturilor; apoi, în loc de AB, care e 9, pun a, în loc de BC, care e 12, pun b; și la fel cu celelalte.

Trebuie observat că de aceste patru reguli mai avem de gând să ne folosim în partea a treia a tratatului, mai pe larg de cum au fost lămurite aci, precum se va arăta la timp.¹

Regula XVII

Problema propusă trebuie străbătută de-a dreptul², abstracție făcând de faptul că anumiți termeni ai ei sunt cunoscuți, alții necunoscuți, și intuind în chip adevărat dependența fiecăroră unii de alții.

Cele patru reguli de mai sus ne-au arătat în ce chip trebuie desprinse de fiecare caz³ problemele determinate și pe deplin înțelese, precum și cum trebuie reduse astfel încât să nu se mai ceară, după aceea, nimic decât aflarea anumitor mărimi prin aceea că, într-un fel sau altul, ele se raportează la altele date. Acum însă, în aceste cinci reguli care urmează, vom înfățișa cum trebuie reduse aceleași dificultăți în așa chip încât, oricâte ar fi mărimile necunoscute dintr-o propoziție, să se subordoneze unele altora, și în ce chip va fi prima prin raport la unitate așa să fie și cea de a doua față de întâia, a treia față de a doua; și la fel mai departe, dacă sunt așa de numeroase, să alcătuiască o

separat pe măsură ce le punem sau le schimbăm, scriind de exemplu...“ (n.ed.) (*La Géométrie*, p. 3).

¹ Însemnătatea acestui mic alineat din urmă am semnalat-o în corpul *Introducerii*.

² Știm ce înseamnă a străbate o problemă de-a dreptul. (A se vedea finele regulii XI. De asemenea regula XVIII va vorbi despre lucruri de acest soi.)

³ *subjectis*.

sumă egală unei câtimi oarecare cunoscute. Luçrul acesta trebuie făcut printr-o metodă atât de sigură, încât să afirmăm fără teamă că mărimile de care e vorba nu puteau fi reduse la termeni mai simpli, pe nici o altă cale.

În ce privește însă regula de față, e de observat că, în orice chestiune ce trebuie dezlegată prin deducție, se găsește o anumită cale netedă și dreaptă prin care putem trece cel mai lesne de la unii termeni la alții, căile celelalte fiind mai grele și mai ocolite. Spre a înțelege acest lucru, trebuie să ne amintim de cele ce am spus la regula XI, unde am înfățișat care e înlănțuirea propozițiilor¹ ce, comparate fiind cu cele învecinate, ne dau mijlocul să concepem lesne cum se raportează între ele până și ultima cu prima, chiar dacă din extreme nu putem deduce atât de lesne termenii mijlocii. Așadar acum, dacă intuim dependența fiecăra pe rând, într-o ordine nicăieri întreruptă, pentru a scoate apoi de aci felul în care se ține ultima de prima — atunci străbatem problema de-a dreptul; dimpotrivă însă, dacă am vroi să deducem, din faptul că știm despre prima și ultima că sunt legate între ele în chip sigur, care sunt termenii mijlocii ce fac legătura, am urma atunci o ordine întru totul indirectă și răsturnată. Și fiindcă aci ne îndeletnicim doar cu chestiuni încălcite, în care adică trebuie aflați, din extremi cunoscuți, printr-o ordine răsturnată, anumiți termeni mijlocii — tot meșteșugul nostru constă în aceea că, luând lucrurile necunoscute drept cunoscute, putem să ne înfățișăm o cale de cercetare ușoară și dreaptă, în probleme oricât de încălcite.² Și nimic nu se împo-

¹ Manuscrisul H are aci: *proportionum*. De fapt nu e vorba nici de proporții, ci de termenii lor: aceasta trebuie să se înțeleagă prin „propoziții“, în fraza noastră.

² Dacă s-a înțeles bine deosebirea — simplă de altfel — dintre străbateră directă a unei dificultăți și cea indirectă, atunci artificul de aci al lui Descartes nu constă decât în a trata direct o chestiune ce ar trebui tratată indirect (în care adică am avea de căutat termenii medii din extremi, iar nu un extrem din toți ceilalți). Care este câștigul? Acela de a pune problema în ecuații. Dăm un citat lămuritor din *Geometrie*: „Ainsi, voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui

trivește ca să se facă întotdeauna așa, întrucât am presupus de la începutul acestei părți că noi știm, despre lucrurile care sunt necunoscute în chestiunea noastră, că depind într-astfel de cele cunoscute, încât sunt întru totul determinate de ele. Așadar, dacă ne vom gândi la acelea chiar care ni se ivesc mai întâi nouă, celor ce cunoaștem dependența, și dacă vom socoti pe cele necunoscute în rândul celor cunoscute, pentru a scoate treptat din ele, printr-o vorbire dreaptă, toate lucrurile, chiar și pe cele cunoscute, ca și cum ar fi necunoscute — vom fi observat atunci până la capăt tot ce prescrie regula de față. Exemplele în această privință precum și în alte privințe, dintre cele de care avem de gând să vorbim mai departe, le păstrăm pentru regula XXIV, deoarece acolo le vom înfățișa mai lesne.

semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre le plus naturellement de tous en quelle sorte elles dépendent mutuellement les unes des autres, jusques à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons, ce qui se nomme une équation: car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre. Et on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues. Ou bien, s'il ne s'en trouve pas tant, et que nonobstant on n'omettre rien de ce qui est désiré en la question, cela témoigne qu'elle n'est pas entièrement déterminée." (*La Géométrie*, pp. 3–4) „Astfel, vrând să rezolvăm o problemă oarecare, trebuie mai întâi s-o considerăm deja făcută, și să numim toate liniile care par necesare pentru a o construi, atât pe cele necunoscute, cât și pe cele cunoscute. Apoi, fără a lua în seamă vreo deosebire dinte liniile cunoscute și cele necunoscute, trebuie să analizăm problema în ordinea care arată cel mai natural dintre toate cum anume depind ele unele de celelalte, până când vom găsi un mijloc de a exprima o aceeași cantitate în două moduri, adică o ecuație, dat fiind că termenii unuia dintre cele două moduri sunt egali cu ai celuilalt. Și trebuie să găsim atâtea ecuații câte linii necunoscute am presupus. Ori, dacă nu se găsesc atâtea, fără a lăsa totuși deoparte nimic din ceea ce era cerut în problemă, aceasta dovedește că ea (problema) nu este complet determinată" (*n.ed.*).

Regula XVIII

Pentru aceasta nu se cer decât patru operațiuni, adunarea, scăderea, înmulțirea și împărțirea: dintre ele, ultimele două adeseori nu trebuie săvârșite aci, fie spre a nu încurca, întâmplător, lucrurile, fie pentru că se pot săvârși mai lesne pe urmă.

Numărul mare al regulilor izvorăște adesea din nepriceperea câte unui învățat, iar lucrurile care ar putea fi reduse la un singur precept general sunt mai puțin lămurite dacă se împart în multe precepte particulare. Iată de ce reducem aci toate operațiunile de care trebuie să ne folosim, atunci când străbatem problemele, adică atunci când deducem anumite mărimi din altele, la patru momente principale¹ doar. Cum se face că ele sunt de ajuns — aceasta se va vedea din lămurirea lor.

Astfel, dacă ajungem la cunoașterea unei mărimi prin faptul că avem părțile din care e ea alcătuită, lucrul se săvârșește prin adunare; dacă aflăm partea având totul precum și excesul acestui tot asupra părții date, atunci lucrul se face prin scădere; iar o mărime oarecare nu poate fi dedusă într-altfel din alte mărimi luate în chip absolut, dacă e cuprinsă în ele într-un fel anumit.

Dacă însă o mărime oarecare trebuie găsită cu ajutorul altora de care este întru totul deosebită și în care să nu fie cuprinsă în nici un chip — încă e nevoie ca ea să fie raportată întru câtva la ele; și această relație sau raport, dacă trebuie urmărită de-a dreptul, ne silește să ne folosim de înmulțire; dacă indirect, atunci de împărțire.

Pentru ca aceste două operațiuni să fie lămurit săvârșite, trebuie știut că unitatea, despre care de altfel am mai vorbit, este aci baza și temeiul tuturor relațiilor și că ocupă primul loc în seria mărimilor continuu proporționale, mărimile date fiind cuprinse în al doilea loc, cele căutate în al treilea, al patrulea și restul, dacă e vorba de o proporție directă; dacă însă e vorba

¹ *capita*.

de una indirectă, atunci câtimea căutată e cuprinsă la treapta a doua și celelalte mijlocii, iar câtimea dată la ultima.

Căci dacă, de pildă, s-ar zice: după cum e unitatea prin raport la câtimea a sau 5, dată, la fel e b sau 7, dată, față de cea care se caută, și anume ab sau 35, atunci a și b sunt la gradul al doilea și ab, care e produsul lor, la al treilea.¹ La fel, dacă s-ar spune mai departe că, după cum e unitatea față de c sau 9, la fel e ab sau 35 față de câtimea căutată abc sau 315, atunci abc este de gradul al patrulea și e produs prin două înmulțiri din ab și c, care amândouă se află în gradul al doilea — și tot așa cu celelalte. De asemenea, după cum e unitatea față de a sau 5, la fel e a sau 5 față de a^2 sau 25; și din nou, precum e unitatea față de a sau 5, la fel a^2 sau 25 față de a^3 sau 125; și în sfârșit, după cum e unitatea față de a sau 5, la fel a^3 sau 125 față de a^4 , care e 625 ș.a.m.d. Căci înmulțirea nu se face într-altfel dacă o câtime e compusă prin ea însăși sau printr-alta, cu totul deosebită de ea.²

Acum însă, dacă se spune că, după cum e unitatea față de a sau 5, dat ca împărțitor, la fel e B sau 7, câtime căutată, față de ab sau 35, dat ca deîmpărțit, atunci ordinea e tulburată și indirectă; din care pricină B, câtimea căutată, nu se capătă decât împărțind pe ab, dat, prin a de asemenea dat. La fel dacă zicem, precum e unitatea față de A sau 5, câtime căutată, tot așa e A sau 5, câtimea căutată, față de a^2 sau 25, câtimea dată; sau după cum e unitatea față de A sau 5, câtimea căutată, la fel e A^2 sau 25 tot căutată, față de a^3 sau 125, câtimea dată; și tot așa cu celelalte. Acestea toate le cuprindem sub numele de împărțire³, deși trebuie observat că cele din urmă cazuri de acest soi închid în ele o greutate mai mare decât cele dintâi, deoa-

¹ E bine să se aibă întruna în minte, atât aci cât și în cele ce urmează, proporția însăși. Aci ea e: $\frac{1}{5} = \frac{7}{ab}$.

² Adică înmulțirea și ridicarea la putere alcătuiesc aceeași operațiune.

³ Care cuprinde deci, în afară de împărțirea propriu-zisă, extragerile de rădăcini.

rece cătimea căutată se găsește mai des în ele și prin urmare ea învăluie mai mult raporturi. Și, de fapt, înțelesul acestor exemple din urmă e același ca și cum s-ar zice că trebuie să se scoată rădăcina patrată din a^2 sau 25, ori rădăcina cubică din a^3 sau 125 ș.a.m.d.; acesta e felul obișnuit de a vorbi al calculatoarelor. Sau, pentru a lămuri lucrurile de mai sus și în termenii geometrilor, e ca și cum s-ar zice că trebuie căutată media proporțională între mărimea aceea adoptată, pe care o numim unitate, și cea care e însemnată prin a^2 ; ori două medii proporționale între unitate și a^3 ; ș.a.m.d.

Din acestea reiese lesne în ce chip ne sunt de ajuns cele două operațiuni de care e vorba, în găsirea oricăror mărimi care, din pricina vreunui raport oarecare, trebuie deduse din altele. Și odată înțelese lucrurile de mai sus, urmează să arătăm în ce chip trebuie trimise toate aceste operațiuni examenului imaginației și cum trebuie să le înfățișăm ochilor înșiși, spre a lămuri în sfârșit după aceea întrebuintarea sau aplicația lor practică.

Dacă avem de făcut o adunare sau o scădere, ne închipuim lucrul sub forma unei linii sau sub cea a unei mărimi întinse, în care nu trebuie să ținem seamă decât de lungime. Astfel, dacă avem de adunat linia a cu linia b



le unim pe amândouă în acest chip ab



și căpătăm c :



dacă însă trebuie să scoatem pe cea mai mică din cea mai mare, anume pe b din a ,



le punem una deasupra celeilalte, astfel:



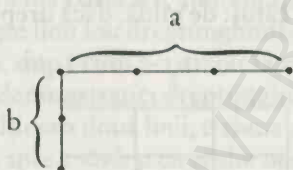
și atunci se capătă acea parte a celei mai mari care nu poate fi acoperită de cea mai mică, anume



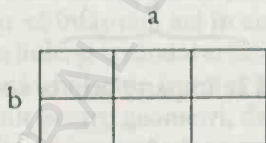
În cazul înmulțirii, concepem câtimile de asemenea ca niște linii; dar ne închipuim că facem din ele un dreptunghi.¹ Astfel, dacă înmulțim pe a prin b



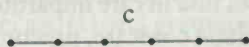
le potrivim una cu alta spre a avea unghiuri drepte în acest chip



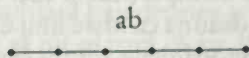
și se capătă dreptunghiul



Iar dacă voim să înmulțim pe a prin c

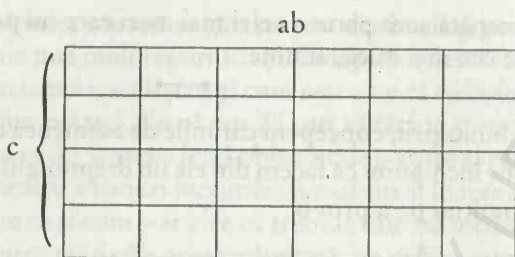


trebuie să concepem pe ab ca o linie, anume ab

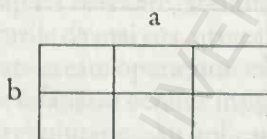


ca să se facă, pentru abc :

¹ În primele pagini ale *Geometriei*, Descartes nu va mai reprezenta produsul printr-un dreptunghi, ci tot printr-o linie. Faptul e într-un totu remarcabil. Pentru discuția lui, trimitem la *Introducere*.



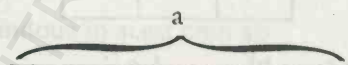
În sfârșit, în cazul împărțirii în care ne e dat împărțitorul, ne închipuim cătimea deîmpărțit ca un dreptunghi, la care o latură e împărțitorul și alta câtul: de pildă, dacă dreptunghiul ab trebuie împărțit prin a



i se ia lățimea a și rămâne b în chip de cât.



Sau, dimpotrivă, dacă se împarte prin b , i se va lua înălțimea b și câtul va fi a :



În împărțirile acelea însă în care împărțitorul nu e dat, ci doar desemnat printr-o relație oarecare, precum atunci când se zice că trebuie extrasă rădăcina pătrată sau cubică ș.a.m.d. — se cuvine să observăm că deîmpărțitul și toți ceilalți termeni trebuie concepuți întotdeauna ca niște linii existând în seria mărimilor continuu proporționale, dintre care cea dintâi mărime e unitatea și ultima e deîmpărțitul. Dar în ce chip trebuie găsite, între acesta din urmă și unitate, oricâte medii proporționale,

¹ Nu cumva autorul ne-ar fi arătat aceasta în regula XXII sau în regula XXIII, care lipsesc și despre care nu știm nimic?

se va arăta la timp¹; ajunge deocamdată că am amintit de presupunerea noastră cu privire la astfel de operațiuni, presupunere prin care arătam că nu le săvârșim încă aci, deoarece ele nu pot fi făcute decât prin acte indirecte și răsturnate ale imaginației, în timp ce noi, deocamdată, nu ne îndeletnicim decât cu chestiunile ce trebuie străbătute de-a dreptul.

Cât despre celelalte operațiuni, ele pot fi săvârșite într-adevăr foarte lesne în chipul în care am arătat că trebuie să le concepem. Ne rămâne totuși să înfățișăm felul cum trebuie pregătiți termenii lor; căci, deși, din clipa în care începem să ne îndeletnicim cu o problemă oarecare, suntem liberi să ne închipuim termenii ei ca niște linii sau dreptunghiuri, fără a le atribui niciodată alte figuri, după cum s-a arătat la regula XIV — adesea totuși în cursul demonstrației dreptunghiul, după ce a fost alcătuit prin înmulțirea a două linii, trebuie conceput îndată apoi ca o linie simplă, spre a săvârși cu el alte operațiuni. Alteori același dreptunghi, sau linia produsă de o adunare sau o scădere, trebuie concepute îndată apoi ca un alt dreptunghi, așezat deasupra unei linii determinate, prin care trebuie să se dividă.

E nevoie așadar să înfățișăm aci în ce fel se poate preface orice dreptunghi în linie, și la rândul ei linia, sau chiar un dreptunghi, într-alt dreptunghi a cărui latură să fie dată; ceea ce e foarte lesne de îndeplinit pentru geometri, dacă bagă de seamă că, prin linii, ori de câte ori le comparăm cu vreun dreptunghi oarecare, precum facem aci, concepem întotdeauna dreptunghiuri propriu-zise la care o latură nu e decât lungimea pe care am luat-o ca unitate. Căci astfel toată greutatea se reduce la o poziție de felul următor: fiind dat un dreptunghi, să se construiască un altul egal pe o latură dată.

Și acest lucru, chiar dacă l-au deprins și slugile geometrilor, îl înfățișez totuși, ca să nu se pară că am lăsat deoparte ceva.¹

¹ Într-o polemică avută cu Fermat, peste vreo zece ani, adică în 1638, fiind vorba de rezolvat niște chestiuni, Descartes le dă lui *Gillot*, altădată servitorul său, pe care îl deprinsese atât de bine cu matematicile încât îl făcuse un fel de tovarăș, dacă nu chiar secretar al său. Am face o legătură între „slugile geometrilor” și acest *Gillot*, dar nu am

Regula XIX

Prin acest fel de a judeca, trebuie căutate atâtea mărimi exprimate în două chipuri diferite, câți termeni necunoscuți sunt presupuși cunoscuți spre a străbate problema de-a dreptul; căci astfel se vor căpăta la fel de multe comparații între două lucruri egale.

Regula XX

După ce s-au găsit ecuațiile, trebuie săvârșite operațiunile ce au fost trecute cu vederea, nefolosind niciodată înmulțirea ori de câte ori va fi cazul de împărțire.

Regula XXI

Dacă există mai multe ecuații de acest soi, atunci toate trebuie reduse la una singură, anume la aceea ai cărei termeni vor ocupa trepte mai mici în seria mărimilor continuu proporționale, pe temeiul căreia ei trebuie așezați în ordine.

Aci se sfârșesc Regulile, în amândouă manuscrisele ce ne-au rămas.

găsit nicăieri data când încep relațiile lui Descartes cu tânărul de care e vorba. (A se vedea AT, XII, pp. 262–263.)

RENÉ DESCARTES

MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA

[Meditații despre filozofia primă]

În românește după textul original,
cu un rezumat, punct cu punct, al
întâmpinărilor și răspunsurilor,
precum și un indice
de

CONSTANTIN NOICA

CUVÂNT ÎNAINTE LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ

O traducere în limba română a Meditațiilor lui Descartes nu mai are, de bună seamă, nevoie de îndreptățire. Este cunoscută de toată lumea însemnătatea filozofică a operei de care e vorba. Iar dacă traducătorul nu dă aci mai multe amănunte asupra împrejurărilor istorice în care e scrisă opera, o face nu numai fiindcă a dat cu alte prilejuri asemenea amănunte, dar și fiindcă lucrurile sunt îndeajuns de bine cunoscute.

Totuși, o introducere la traducerea de față nu ar fi fost ne-firească sau de prisos. Chiar atunci când e vorba de opere bine cunoscute, poți rosti asupra-le, în cazul că le cercetezi cu băgare de seamă, judecăți încheigate, dacă nu, întâmplător, unele noi. Dar tocmai pentru că ai de rostît — sau ți se pare că ai de rostît — judecăți ce ar putea uneori ieși din rândul interpretărilor obișnuite, e mai înțelept să le rezervi pentru lucrările în care, mai puțin îngăduit fiind decât în cuprinsul unei introduceri, îți este îngăduit să le înfățișezi în chip mai întemeiat. Așa ceva nădăjdum să putem face cu prilejul uneia din lucrările ce nu ar trebui să apară prea mult în urma traducerii de față.

Mai mult decât o introducere la tălmăcirea Meditațiilor — introducere pe care cititorul și-o poate cu ușurință alcătui singur, din elementele ce le găsește în orice monografie asupra lui Descartes și chiar în orice istorie mai întinsă a filozofiei — am fi fost ispitiți să punem în frunte o analiză a întâmpinărilor și răspunsurilor la ele. Într-adevăr, cercetarea îndeajuns de atentă a unora cât și a altora ne-a adus la încredințarea că, în afară de lungimile și repetițiile firești într-o asemenea materie, întâmpinările și răspunsurile sunt sortite să lămurească în multe privințe pe cititor, ba adesea îi deschid unele orizonturi noi, fie cu privire

la slăbiciunile filozofiei carteziene, fie cu privire la virtuțile ei. Este, ca atare, un lucru demn de mirare puținul interes ce li se arată de obicei. Dacă în privința scrisorilor lui Descartes — scrisori ce de asemenea ar trebui să fie de cel mai mare interes pentru cercetătorul filozofic — se poate invoca scuza că ele nu se găsesc în edițiile obișnuite, despre întâmpinări și răspunsuri nimeni nu poate afirma că nu le are la îndemână, de vreme ce figurează chiar în edițiile populare ale operelor lui Descartes. Iar traducătorul lucrării de față se vede silit să facă mărturisirea că a dat până acum la iveală trei studii și un mic volum asupra lui Descartes, fără a folosi cum trebuie materialul prețios ce se găsește în cuprinsul întâmpinărilor și răspunsurilor.

Iată pentru ce un studiu asupra lucrurilor ce sunt vrednice de subliniat în ele ar fi fost bine venit. Traducătorul pusese însă unele din însemnările ce trebuiau să încapă în studiul acela în notele din josul paginilor care cuprind întâmpinările și răspunsurile. Iar cum traducerea de față, dimpreună cu rezumatul ce o întregește, nu tind să alcătuiască decât o unealtă de studiu, ni s-a părut mai potrivit ca observațiile și sublinierile ce le avem de făcut să rămână în nemijlocită apropiere de locurile care le-au prilejuit, decât să intre în corpul unui studiu, care poate, sub alte raporturi, ar fi interesat mai mult pe cititor, dar l-ar fi făcut, în orice caz, să lucreze el însuși ceva mai puțin. Ne mărginim, așadar, în locul acesta, să atragem atenția celor care vor să pătrundă mai adânc în gândirea lui Descartes asupra însemnătății întâmpinărilor și răspunsurilor. Cititorul va vedea singur ce folos are de tras din ele, precum și măsura în care adnotările celui ce le rezumă sunt îndreptățite să stea acolo. Și, desigur, chiar dacă unele din ele sunt, ele nu înseamnă decât prea puțin față de tot ce ar putea să deștepte, în mintea cuiva, cufundarea aceasta, neașteptată aproape, în adâncurile gândirii lui Descartes.

Textul tradus este cel al ediției Adam et Tannery, text ce se bizuie mai mult pe ediția a II-a, din 1642 (la Amsterdam), îngrijită de autorul însuși, decât pe cea primă, publicată în 1641 (la Paris), sub îngrijirea părintelui Mersenne, credinciosul prieten al filozofului. În privința traducerilor folosite spre a o controla pe cea de față, n-a încăput nici o greutate de alegere, de vreme

ce există o traducere franceză (prima, publicată în 1647 și întreprinsă de ducele de Luynes, pentru textul Meditațiilor, și de Clerselier pentru cel al întâmpinărilor și răspunsurilor) revăzută de autorul însuși. Iar textul acesta francez figurează și el în ediția Adam et Tannery, anume în cuprinsul volumului IX, în timp ce textul latin alcătuiește volumul VII.

Nu am întreprins traducerea întâmpinărilor și răspunsurilor, deoarece, după cum se știe, ele sunt de câteva ori mai întinse decât lucrarea propriu-zisă. Am întreprins în schimb rezumarea lor punct cu punct, spre a oferi astfel cititorului, într-un număr relativ redus de pagini, un inventar cât mai îngrijit al lor. S-ar putea ca în unele locuri rezumatul nostru să fi izbutit chiar a limpezi unele argumente, înfățișate prea încălcit sau prolix de către întâmpinători și autor. (Bineînțeles că alteori s-ar putea să fie tocmai pe dos.) În orice caz ne-am trudit să facem o amănunțită dare de seamă a dezbaterilor, și chiar dacă nu am scutit pe cititor de a străbate paginile întâmpinărilor și răspunsurilor, nădăjduim că i-am dat mijlocul să se orienteze în ele, îmbrățișând întregul și putând totdeauna alege doar aceea ce-i trebuie.

Textul după care au fost alcătuite rezumatele e cel francez, din volumul IX al ediției amintite. Pentru al cincelea și al șaptelea șir de întâmpinări și răspunsuri, care nu figurează în volumul IX al ediției Adam și Tannery, sub cuvânt că traducerea lor n-a fost revăzută de către Descartes, s-a folosit textul obișnuit din edițiile populare în limba franceză. De altminteri, deși cele mai întinse, aceste două șiruri de întâmpinări și răspunsuri sunt cele mai puțin substanțiale dintre toate, așa încât rezumatele au putut lăsa mult deoparte din conținutul lor. — Dintre rezumatele în limbi străine, ce se pare că au mai fost întreprinse asupra textului întâmpinărilor și răspunsurilor, nici unul nu a căzut în mâna traducătorului român. De asemenea, nu a folosit nici un alt Indice în redactarea Indicelui său, care figurează la sfârșitul lucrării.

Revenind la traducerea propriu-zisă, vom recunoaște că textul original nu prezenta prea multe greutăți, limba latină a filozofilor moderni fiind, desigur, pentru cei de azi, forma cea mai ușoară sub care se poate înfățișa ea; în schimb nu putem fi mul-

tumiți cu limba românească pe care o întrebuințăm în filozofie, limbă ce nu și-a căutat încă bine izvoarele și nu s-a reîmprospătat îndeajuns din sine. Simțim în chip hotărât că limba românească ar putea da mai mult, cu alte cuvinte că noi înșine am putea scoate mai mult din ea. Traducerea de față a Meditațiilor, dimpreună cu alte traduceri tipărite de noi, sunt în cel mai bun caz corecte. Tălmăcitorul lor nădăjduiește să le revadă și refacă ceva mai târziu, când o mai adâncă pătrundere a limbii românești îl va fi pus în măsură să nu dea numai echivalentul românesc al unei cugetări, ci să se folosească de acea cugetare spre a însufleți propria sa limbă.

E de prisos să adăugăm cele ce se rostesc întotdeauna în cazul lucrărilor de soiul traducerii de față, și anume că am fi recunoscători să ni se atragă atenția asupra greșelilor fie de traducere fie, cu prilejul rezumatelor, de interpretare, ce s-au strecurat în paginile ce urmează. Ne-am ținut însă tot timpul atât de aproape de litera textului — la ce bun să ne depărtăm prea mult, de vreme ce nu stăpânim încă limba cea potrivită? — încât nădăjduim să nu fi greșit mai des decât se întâmplă de obicei. În locurile unde ne-am îndepărtat întrucâtva de expresia din original, am pus-o pe aceasta în notă.

Tălmăcirea operei filozofice principale a lui Descartes apare în anul când se sărbătorește împlinirea a 300 de ani de la tipărirea Discursului asupra metodei. Cineva și-ar putea închipui că era mai firesc să traducem lucrarea a cărei apariție se aniversează astăzi, decât o alta, oricât de însemnată, a aceluiași autor. Dar o traducere românească a Discursului există, chiar dacă nu e de dată prea recentă; iar pe de altă parte nu s-ar putea susține că sărbătoarea de azi e mai degrabă a Discursului decât a lui Descartes însuși. Între atâtea feluri în care putea fi — și a fost — sărbătorit filozoful, ni s-a părut că nu e cel mai nepotrivit fel traducerea uneia din lucrările sale.

Deși era întreprinsă, traducerea de față n-ar fi putut vedea prea degrabă lumina tiparului și n-ar fi apărut ca un omagiu românesc la sărbătorirea lui Descartes, în cazul că Institutul Francez din țara noastră nu ar fi luat asupra-și cheltuielile de tipărire a lucrării. Conducătorul acestui Institut, dl prof. A. Dupront,

a arătat atât de multă bunăvoință proiectului de a tipări Meditațiile, încât ne temem că o simplă mărturisire de recunoștință nu poate fi un răspuns mulțumitor. De aceea, rugăm pe cititor să ne ajute — prin interesul pe care-l va purta lucrării de față — a dovedi dlui prof. Dupront că simpatia pe care-o arată literelor românești nu e fără ecou, iar sacrificiile pe care înțelege să le facă nu sunt nici ele fără folos.

TRADUCĂTORUL

CĂTRE DECANUL ȘI DOCTORII PREA ÎNȚELEPȚI ȘI STRĂLUCIȚI AI SFINTEI FACULTĂȚI DE TEOLOGIE DIN PARIS

O pricină atât de firească mă îndeamnă să vă pun înaintea ochilor scrierea aceasta și nădăjduiesc că Domniile Voastre veți avea, de asemenea, după ce veți fi aflat rostul întreprinderii mele, una atât de firească s-o luați sub ocrotire, încât n-aș putea s-o laud aci în nici un fel mai bine decât înfățișând pe scurt ce anume am urmărit în ea.

Am socotit întotdeauna că două chestiuni, cea despre Dumnezeu și cea despre suflet, sunt mai de seamă printre cele care trebuie dovedite cu ajutorul filozofiei mai degrabă decât al teologiei: căci, deși nouă, celor credincioși, ne e de-ajuns să avem credința că sufletul omenesc nu pierе dimpreună cu trupul, precum și că Dumnezeu ființează, de bună seamă că celor necredincioși nici un soi de religie, ba aproape nici o virtute morală nu pare a le putea fi convingătoare, dacă mai întâi aceste două chestiuni nu le-au fost dovedite pe căile rațiunii naturale: și întrucât adesea, în viața aceasta, mai multe răsplăți sunt făgăduite de către vicii decât de către virtuți, puțini înși ar pune ceea ce e drept înaintea plăcutului, în caz că nici nu s-ar teme de Dumnezeu și nici n-ar aștepta o viață viitoare. Iar deși e cu desăvârșire adevărat că trebuie crezut în existența lui Dumnezeu fiindcă ea ne este înfățișată în Sfintele Scripturi și, la rândul lor, Sfintele Scripturi trebuie crezute fiindcă sunt căpătate de la Dumnezeu — căci, de vreme ce credința este un dar al lui Dumnezeu, cel care ne-a hărăzit să credem în celelalte lucruri ne-a putut face, tot el, să credem în faptul că el însuși există — așa ceva totuși nu poate fi înfățișat celor necredincioși, căci ei l-ar socoti un cerc vicios. Și, în adevăr, am luat aminte la faptul că nu numai Domniile Voastre, toți dimpreună cu alți teologi, afirmați

cum că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită pe căile rațiunii naturale, dar și că din Sfintele Scripturi se poate trage încheierea că e mai lesnicioasă cunoașterea sa decât multe cunoașteri despre lucrurile create, ba că ea este într-atât de ușoară, încât păcătuiesc cei care n-o au. Așa o arată Cap. 13 prin aceste cuvinte: „Nu trebuie iertați de acestea. Căci dacă au fost în stare să știe atâtea încât să poată judeca despre cele ale lumii, cum de n-au aflat mai lesne de stăpânul acesteia?”. Iar la Cap. 1 stă scris că ei sunt „de neiertat”. Și tot în același loc, prin aceste cuvinte: „Ceea ce e cunoscut de Dumnezeu este vădit în ei” ni se pare a se reaminti că toate cele ce au fost știute cu privire la Dumnezeu pot fi arătate prin argumente, căutate nu în altă parte decât în însuși cugetul nostru. În ce fel se face aceasta și pe ce cale e cunoscut Dumnezeu mai sigur și mai lesne decât cele ale lumii — pe acestea le-am socotit a nu fi străine de cercetarea mea.

Cât despre suflet, cu toate că mulți au socotit firea sa greu de cercetat, iar unii au îndrăznit chiar să spună că argumentele omenești ne încredințează că el piere o dată cu corpul și că doar prin credință se afirmă dimpotrivă — fiindcă totuși aceștia sunt osândiți de Conciliul de la Lateran, ținut sub Leon al X-lea, în sesiunea a opta, care cere în chip anume filozofilor creștini să nimicească argumentele lor și să dovedească, după puteri, adevărul, n-am șovăit să purced și eu la aceasta.

De altminteri, știind că cei mai mulți atei refuză nu dintr-altă pricină să creadă că Dumnezeu există și că spiritul omenesc e deosebit de trup, decât fiindcă afirmă că aceste două chestiuni n-au putut fi încă dovedite de nimeni; chiar dacă nu mă potriveșc defel în părere cu aceștia, ci dimpotrivă socotesc că aproape toate dovezile care au fost înfățișate de către cugetele mari au, atunci când sunt înțelese bine, tărie demonstrativă și mă încredințez că abia de se mai pot aduce vreunele care să nu fi fost născocite dinainte de către alții; socotesc totuși că nimic nu poate fi mai de folos, în filozofie, decât faptul de a cerceta cu sârg, o dată, pe cele mai bune dintre toate, și a le înfățișa atât de îngrijit și de limpede, încât toți să socoată, după aceea, că e vorba de dovezi neîndoioase. Și, în sfârșit, fiindcă unii — știind că m-am îndeletnicit cândva cu o metodă pentru dezlegarea ori-

căror greutate în științe, metodă, e drept, nu nouă, căci nu există nimic mai vechi decât adevărul, dar pe care au văzut că adesea nu o folosesc prea rău în alte chestiuni — fiindcă ei au cerut stăruitor aceasta de la mine, m-am gândit ca urmare că e de datoria mea să încerc ceva în această materie.

Tot ce am putut îndeplini se găsește în acest tratat. Nu doar că nu m-am silit să adun în el toate argumentele felurite ce pot fi aduse spre dovedirea acestor lucruri, și nici nu-mi pare că merită osteneală așa ceva, decât acolo unde nici unul nu e socotit îndeajuns de sigur; ci am urmărit numai pe întâiele și pe cele însemnate, în așa fel încât să cutez a le înfățișa acum drept cele mai sigure și evidente dovezi. Și aş adăuga, chiar, că ele sunt de așa fel, încât nu cred să se deschidă minții omenești vreo cale prin care să izbutească a găsi vreodată altele mai bune: însemnătatea cauzei și slava lui Dumnezeu, unde ținesc toate acestea, mă îndeamnă să vorbesc ceva mai liber despre ale mele decât îmi stă în obicei. Dar, oricât le-aș socoti de sigure și evidente, nu mă încredințez totuși, prin aceasta, că ele sunt pe măsura minții tuturor, ci, după cum în geometrie există multe dovezi de-ale lui Arhimede, Apollonius, Pappus, ori alții, dovezi care, deși sunt socotite de către toți drept evidente, chiar, și drept sigure —, deoarece anume nu cuprind cu desăvârșire nimic care, privit în sine, să nu fie foarte lesne de cunoscut și nimic în care cele ce urmează să nu se lege în chip îngrijit de cele dinainte —, fiindcă totuși sunt destul de lungi și cer un cititor deosebit de atent, nu sunt înțelese decât de prea puțini: la fel, deși cele de care mă folosesc aci sunt, după părerea mea, asemenea, în siguranță și evidență, celor geometrice, ba chiar le întrec, mă tem totuși că nu pot fi pătrunse îndeajuns de mult, fie pentru că sunt și ele destul de lungi, atârând unele de altele, fie, mai ales, fiindcă cer un cuget desprins cu desăvârșire de prejudecăți și care să se desfacă lesne de tovărășia simțurilor. Și, desigur, nu se găsesc pe lume mai mulți inși înzestrați pentru studiul metafizicii decât pentru cel al geometriei. Pe deasupra, se întâlnește o deosebire în aceea că, în geometrie, întrucât toți sunt încre-

dințați că nu se obișnuiește a se înfățișa nimic cu privire la care să nu se aibă o demonstrație sigură, cei neștiutori păcătuiesc mai adesea încuviințând lucruri false, năzuind să arate că le înțeleg, decât înlăturând lucruri adevărate; pe când în filozofie, întrucât se socoate că nu există nimic despre care să nu se poată face afirmații într-un sens ori într-altul, puțini inși cercetează adevărul și mult mai mulți ținesc, prin aceea că se trudesă să combată tocmai pe cele mai de preț, să capete faima în ale spiritului.

Și astfel, oricum ar fi argumentele mele, dat fiind că totuși ele aparțin filozofiei, nu nădăjduiesc că, prin ajutorul lor, voi săvârși ceva de răsunet, dacă nu mă ajutați cu ocrotirea Domniilor Voastre. Căci, întrucât toate cugetele au o părere atât de înaltă cu privire la Facultatea Voastră, iar renumele Sorbonei e cel al unei autorități atât de mari, încât nu numai că în chestiuni de credință nici o tovărășie omenească, în afară de Concilii, n-a avut vreodată trecerea ce o vădiți, dar chiar în filozofia cea omenească, nicăieri nu se socoate a fi o iscusință și temeinicie, precum și o nepărtinire mai mare în rostirea judecăților; nu mă îndoiesc că — dacă binevoiți a purta o astfel de grijă lucrării de față încât, *mai întâi*, s-o îndreptați: căci gândindu-mă la neștiința omenească, dar mai ales la a mea, nu socot că nu există greșeli în ea: *apoi*, ca acele lucruri care fie lipsesc, fie nu sunt îndeajuns de desăvârșite, fie au nevoie de o explicație mai întinsă, să fie adăugite, desăvârșite, lămurite, sau de către Domniile Voastre înșivă, sau măcar de mine, după ce mă veți fi înștiințat: și *în sfârșit* ca, după ce argumentele cuprinse în ea, mijlocită căroră se dovedește că Dumnezeu ființează și că spiritul e altul decât corpul, vor fi aduse la acea limpeziciune la care gândesc că pot fi ele aduse, anume astfel încât să trebuiască a fi socotite drept dovezi dintre cele mai sigure, să vroiiți a mărturisi lucrul acesta în chip public: nu mă îndoiesc, zic, că, dacă așa ceva se întâmplă, toate greșelile ce au existat vreodată cu privire la aceste chestiuni vor pieri în scurt timp din cugetele oamenilor. Căci adevărul însuși va face lesne pe ceilalți oameni iscușiți și învățați

să subscrie judecății Voastre; iar autoritatea, ca atei, care sunt de obicei mai degrabă îndrăzneți¹ decât iscușiți sau învățați, să se lepede de pornirea de a contrazice și chiar, poate, să apere ei înșiși argumentele, despre care vor ști că sunt socotite demonstrațiuni de către toți cei cu cuget, să le apere spre a nu părea cumva că nu le înțeleg. Și, în sfârșit, toți ceilalți vor da lesne crezare atâtor mărturii, și nu va mai fi nimeni pe lume care să cuteze a se îndoi fie de existența lui Dumnezeu, fie de adevărata deosebire a spiritului omenesc de trup. Iar despre folosul unui astfel de lucru, Domniile Voastre înșivă îl puteți socoti mai bine decât oricine cât e de mare, în înțelepciunea rară ce aveți. Și nu mi-ar șede bine să vă laud aci mai pe larg cauza lui Dumnezeu și a religiei, Domniilor Voastre, care ați alcătuit neîncetat stâlpul cel mai de seamă al bisericii catolice.

¹ scioli.

PREFAȚĂ CĂTRE CITITOR

Despre chestiunile privitoare la Dumnezeu și sufletul omenesc am mai pomenit, în puține cuvinte, altădată, în Disertația despre metoda potrivită pentru a-și îndruma rațiunea și a descoperi adevărul în științe, dată în anul 1637 pe limba franceză — nu însă spre a le trata acolo în amănunțime, ci doar spre a le schița și a învăța, din părerile cititorilor, în ce chip ar trebui să le tratez mai târziu. Căci mi s-au părut a fi de o astfel de însemnătate, încât să socot că trebuie vorbit despre ele mai mult decât o dată; iar calea ce urmez pentru lămurirea lor este atât de puțin bătătorită și într-atât depărtată de experiența obișnuită, încât n-am socotit bine s-o înfățișez mai pe larg într-o lucrare franceză, putând fi citită pretutindeni de toată lumea, pentru ca nu cumva și cugetele mai slabe să poată crede că le e îngăduit să urmeze calea aceea.

Însă — întrucât rugasem acolo pe toți cei care vor întâlni în scrisul meu ceva vrednic de îndreptare să binevoiască a mă înștiința de aceasta — n-au fost aduse, cu privire la cele ce menționam despre chestiunile de mai sus, nici un fel de întâmpinări demne de reținut, în afară de două, la care voi răspunde aci în puține cuvinte, înainte de a păși la explicarea lor mai amănunțită.

Prima întâmpinare este că, deoarece spiritul omenesc răsfărânt asupra-și nu percepe că e altceva decât un lucru care cugetă, n-ar reieși că natura sau esența lui constă doar în aceea că e un lucru cugetător, așa încât cuvântul de doar să le înlăture pe toate celelalte care ar putea fi socotite că se leagă de firea lui. La care obiecție răspund că, într-adevăr, n-am urmărit acolo să le înlătur pe acestea în ce privește realitatea însăși a lucrului (realitate despre care firește că nu vorbeam atunci), ci doar în

ce privește percepția mea, astfel încât înțelesul să fie că nu cunosc cu desăvârșire nimic despre care să știu că se raportează la esența mea, afară de faptul că sunt un lucru cugetător, adică ceva care închide în sine facultatea de a cugeta. În cele următoare, de altfel, voi arăta în ce chip, cunoscând că nimic altceva nu aparține esenței mele, urmează, de asemenea, că nimic altceva nu-i revine într-adevăr.

Cea de a doua este că, având în mine ideea unui lucru mai desăvârșit decât mine, nu reiese că ideea însăși este mai desăvârșită decât mine, și cu atât mai puțin că aceea ce este înfățișat prin ideea în chestiune ființează. Însă răspund că, aci, se ascunde un înțeles îndoit în cuvântul de idee: căci ea poate fi luată sau în înțeles material, drept o operație a intelectului, în care înțeles nu pot spune că e mai desăvârșită decât mine; sau obiectiv, drept lucrul înfățișat prin această operație, lucru care, chiar dacă nu se presupune că există în afară de intelect, poate totuși să fie mai desăvârșit decât mine, datorită esenței sale. Dar felul în care, din aceea doar că se află în mine un lucru mai desăvârșit, reiese că el ființează cu adevărat va fi înfățișat mai pe larg în cele ce urmează.

În afară de acestea, am mai cercetat două scrieri destul de întinse, care totuși nu combăteau atât dovezile mele cu privire la tezele în chestiune, cât concluziile, folosind argumente împrumutate din locurile comune ale ateilor. Și fiindcă argumentele de acest soi nu pot avea nici o tărie pe lângă cei care-mi înțeleg dovezile, dar fiindcă, pe de altă parte, cugetele multora sunt într-atât de nepricepute și de nevolnice, încât sunt convinse mai degrabă de părerile acceptate mai întâi, oricât de greșite ar fi ele și de străine judecății, decât de răspunsul la ele, răspuns adevărat și temeinic, dar cunoscut mai târziu — nu voi răspunde obiecțiunilor de care e vorba, ca nu cumva să trebuiască a le înfățișa mai întâi. Voi zice numai, în chip general, că toate cele ce sunt de obicei afirmate de către ateii pentru combaterea existenței lui Dumnezeu atârnă întotdeauna de faptul că sau simțirile omenești sunt atribuite lui Dumnezeu sau ne însușim pentru mințile noastre o astfel de putere și de înțelepciune, încât năzuim să determinăm și înțelegem tot ce poate și trebuie să facă

Dumnezeu; astfel că, amintindu-ne că spiritele noastre trebuie socotite mărginite, Dumnezeu în schimb de necuprins și nemărginit, acestea nu ne vor pricinui nici o greutate.

Acum însă, după ce, oricum, am întâmpinat o dată părerile oamenilor, pornesc din nou aci să tratez aceleași chestiuni despre Dumnezeu și sufletul omenesc, iar o dată cu ele principiile întregii filozofii prime; dar în așa fel, încât să nu mă aștept la nici un soi de aplauze din partea mulțimii și nici la un număr mare de cititori; ba chiar nu sunt un autor pe care să-l citească decât cei care pot și vroiesc să mediteze în chip serios dimpreună cu mine, precum și să-și depărteze mintea de simțuri și de toate prejudecățile, cititori de soiul cărora știu bine că nu se întâlnesc decât foarte puțin. În ce privește, în schimb, pe cei care, fără să aibă grija de a îmbrățișa rânduiala și înlănțuirea argumentelor mele, se vor osteni doar să trăncăneasca asupra unora dintre ele luate deosebit, după cum au mulți obiceiul, ei nu vor avea de cules un rod prea însemnat din citirea lucrării acesteia; și cu toate că, poate, vor găsi adesea prilejul de batjocorire, nu vor obiecta totuși lesne ceva primejdios sau demn de a primi răspuns.

Fiindcă însă nu făgăduiesc în nici un chip altora că-i voi satisface în toate privințele de la început și nici nu-mi atribui atât de multe daruri încât să mă încred că pot prevedea toate ce vor părea grele cuiva, voi înfățișa mai întâi, în Meditații, tocmai acele cugetări cu ajutorul cărora am impresia că am ajuns la o cunoaștere sigură și limpede a adevărului, spre a încerca dacă cumva aceleași argumente, prin care am fost convins eu însumi, nu pot convinge și pe alții. După aceea, voi răspunde obiecțiilor unor persoane, de seamă prin iscusință și învățătură, cărora aceste Meditații le-au fost trimise spre cercetare înainte de a fi date la tipar. Căci s-au obiectat de către aceștia destul de multe lucruri și destul de felurite spre a îndrăzni să sper că altora le va veni lesne în minte ceva — cel puțin de oarecare însemnătate — care să nu fi fost bănuir de către aceia. Astfel încât rog stăruitor pe cititori să nu rostească o părere despre Meditații înainte de a fi binevoit să citească întâmpinările acestea, precum și dezlegările aduse.

SYNOPSIS

A CELOR ȘASE MEDITAȚII CE URMEAZĂ

În cea dintâi sunt înfățișate pricinile pentru care ne putem îndoii de toate lucrurile, mai ales de cele materiale; negreșit, atâta timp cât nu stăpânim alte temeuri ale științelor decât cele de până acum. Deși, la prima vedere, folosul unei astfel de îndoieli întinse nu va fi vădit, el este totuși foarte mare, întrucât ne liberează de toate prejudecățile și deschide o cale dintre cele mai ușoare pentru îndepărtarea minții de simțuri; în sfârșit, face să nu ne mai putem îndoii cu privire la cele pe care le vom afla mai târziu că sunt adevărate.

În cea de a doua, spiritul care, folosindu-se de propria sa libertate, presupune că toate cele cu privire la a căror existență ne putem îndoii, fie chiar puțin, nu există, bagă de seamă că nu se poate ca el însuși să nu existe în acest timp. Ceea ce de asemenea e de cel mai mare folos, deoarece astfel se deosebesc lesne cele ce-i revin sie, adică naturii intelectuale, de cele ce revin corpului. Dar fiindcă, poate, unii se vor aștepta să întâlnească acolo argumente despre nemurirea sufletului, socotesc că trebuie să-i înștiințez aci cum că m-am silit să nu scriu nimic care să nu fie dovedit în chip desăvârșit; și astfel n-am putut urmări o altă ordine decât cea care e folosită de geometri, anume de-a pune în frunte toate chestiunile de care depinde propoziția cercetată, mai înainte de a încheia ceva din ea. Însă întâiul și cel mai însemnat lucru ce se cere pentru cunoașterea nemuririi sufletului este să alcătuim despre el un concept cât se poate de limpede și cu desăvârșire deosebit de orice concept al corpului; ceea ce s-a și făcut acolo. Apoi se cere, de asemenea, să știm că acele lucruri pe care le înțelegem în chip limpede și distinct sunt adevărate, în felul chiar în care le înțelegem: ceea ce n-a putut

fi dovedit înainte de a patra meditație; și că trebuie avut un concept distinct al firii corpului, concept care se alcătuiește parte în meditația a doua chiar, parte însă în cea de a cincea și în cea de a șasea; și că din acestea trebuie să se tragă încheierea cum că toate cele ce sunt concepute în chip limpede și distinct ca fiind substanțe felurite, așa cum sunt concepute spiritul și corpul, sunt într-adevăr substanțe deosebite între ele; iar acest lucru e încheiat în cea de a șasea meditație. Același lucru se adevărește tot acolo prin faptul că nu înțelegem nici un corp decât ca fiind divizibil, iar spiritul, dimpotrivă, ca nefiind niciodată alcătuit din părți: căci nu putem concepe jumătatea vreunui spirit, după cum o putem face cu cea a oricărui corp, cât de mic; astfel încât firile lor nu sunt numai deosebite, dar sunt chiar cunoscute ca fiind contrarii într-un fel oarecare. Nu am tratat însă mai mult despre acest lucru, în scrierea de față; atât fiindcă acestea ajung spre a arăta că din coruperea corpului nu reiese și pieirea sufletului, și astfel spre a da muritorilor nădejdea unei alte vieți, cât și fiindcă premisele, din care poate reieși tocmai nemurirea sufletului, atârnă de limpezirea întregii fizici: mai întâi spre a ști că absolut toate substanțele sau lucrurile, care pentru a exista trebuie create de Dumnezeu, sunt incoruptibile din fire și nu pot să sfârșească vreodată de a fi decât prin nimicirea lor de către același Dumnezeu ce le-ar refuza sprijinul său; și într-al doilea rând, spre a se observa că însuși corpul, luat îndeobște, este o substanță și, prin urmare, nu pierde nici el vreodată. Dar corpul omenesc, în măsura în care se deosebește de celelalte corpuri, nu este alcătuit decât dintr-o anumită întovărașire de membre și alte accidente de același fel; pe când spiritul nu constă, la fel, din accidente, ci e o substanță pură: căci, deși toate accidentele sale se schimbă, precum faptul că înțelege unele lucruri, vrea altele, simte altele ș.a.m.d., spiritul însuși nu devine astfel altceva; trupul omenesc, însă, devine altul prin aceasta doar că forma unor părți ale sale se schimbă: de unde reiese că trupul pierde în adevăr foarte lesne, pe când spiritul este, din firea sa, nepieritor.

În cea de a treia meditație am lămurit, după câte mi se pare, îndeajuns de pe larg principalul meu argument pentru dovedirea

existenței lui Dumnezeu. Cu toate acestea fiindcă spre a depărta cât mai mult cugetele cititorilor de simțuri, n-am vroit să mă folosesc acolo de nici un fel de comparații luate de la lucrurile corporale, se poate să fi rămas multe nelămuriri, care însă, după cum nădăjduiesc, vor pieri cu totul mai târziu, prin răspunsurile aduse la întâmpinări; așa, între altele, felul cum ideea unei ființe întru totul desăvârșite, idee ce e în noi, are atâta realitate obiectivă încât să fie cu neputință ca ea să nu izvoarscă de la o cauză întru totul desăvârșită, se ilustrează în răspunsuri prin comparația cu o mașină foarte desăvârșită, a cărei idee se află în mintea unui meșteșugar oarecare; căci, după cum conținutul¹ obiectiv al ideii în chestiune trebuie să aibă o cauză oarecare, anume știința acelui meșteșugar sau a altuia de la care el s-o fi primit, tot astfel ideea de Dumnezeu, care e în noi, nu poate să nu aibă pe Dumnezeu, care e în noi, nu poate să nu aibă pe Dumnezeu însuși drept cauză.

În cea de a patra se dovedește că toate acele lucruri pe care le percepem limpede și distinct sunt adevărate și totdeodată se lămurește în ce pricină constă falsitatea: lucruri ce trebuie hotărât știute, atât spre a întări pe cele dinainte, cât și spre a înțelege pe celelalte. (Însă trebuie înștiințat că acolo nu se vorbește defel despre păcat sau despre greșeala ce se săvârșește prin urmărirea binelui și a răului, ci doar despre cea care servește în deosebirea adevărului și a falsității. Nici nu sunt luate în considerație cele privitoare la credință sau la purtarea în viață, ci doar adevărurile speculative și aflate numai datorită luminii firești a minții.)

În cea de a cincea, în afară de faptul că e lămurită firea corporală privită în genere, se dovedește existența lui Dumnezeu printr-alt argument, unul nou. Însă aci, poate, se ivesc din nou unele greutăți, care sunt dezlegate mai târziu în răspunsul la întâmpinări; pe deasupra, se arată în ce fel e adevărat că siguranța demonstrațiilor geometrice înseși atârnă de cunoașterea lui Dumnezeu.

¹ *artificium*.

În sfârșit, în cea de a șasea, acțiunea intelectului e deosebită de imaginație; semnele distinctive sunt descrise; se dovedește că spiritul e în adevăr altul decât corpul; se arată că primul nu e mai puțin legat de cel din urmă, atât de strâns, chiar, încât alcătuiesc împreună ca și un singur lucru; sunt înșiruite toate greșelile ce obișnuiesc să izvorască din simțuri; sunt înfățișate chipurile în care pot fi ele ocolite; în sfârșit, sunt puse înaintea toate argumentele din care se poate încheia existența lucrurilor materiale: nu doar că le-aș socoti foarte folositoare spre a dovedi aceea ce dovedesc, anume că într-adevăr există o lume și că oamenii au trupuri — sau alte chestiuni asemănătoare, cu privire la care nimeni întreg la minte nu s-a îndoit vreodată în chip serios; ci fiindcă, cercetându-le pe acestea, se vede că nu sunt atât de sigure, nici atât de limpezi pe cât sunt cele prin care am ajuns la cunoașterea lui Dumnezeu și a spiritului nostru; astfel încât acestea din urmă sunt cele mai sigure și mai evidente dintre toate ce pot fi aflate de către mintea omului. Dovada acestui singur lucru mi-am prescris-o drept țință în *Meditațiile* de față. Prin urmare, nu voi înșirui chestiunile felurite, despre care de asemenea e vorba aci în chip întâmplător.

ÎNTÂIA DINTRE MEDITAȚIILE DESPRE FILOZOFIA PRIMĂ, ÎN CARE SUNT DOVEDITE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ȘI DEOSEBIREA SUFLETULUI DE CORP

Despre cele ce pot fi puse la îndoială

Încă de mai multă vreme am băgat de seamă câte lucruri greșite promisem dintru început drept adevărate și cât de îndoielnice sunt cele ce am clădit mai târziu peste acestea, prin urmare că toate trebuie, o dată în viață, de-a binelea dărâmate, spre a începe munca din nou, de la temelii, în cazul că năzuiesc a statornici cândva în științe un lucru sigur și care să rămână. Dar isprava părea grea și așteptam să ating o vârstă atât de matură încât nici o altă să nu fie mai potrivită decât ea pentru pătrunderea științelor. De aceea am zăbovit atâta vreme încât, de aci înainte, aș păcătui dacă mi-aș măcina, stând pe gânduri, bucata de timp ce-mi mai rămâne pentru făptuit. La timp, așadar, mi-am descătușat azi mintea de toate grijile, mi-am prilejuit un răgaz sigur, mă retrag singur, voi fi în sfârșit de-a binelea liber pentru a începe în chip serios acea obștească răsturnare a părerilor mele.

În vederea acestui lucru, însă, nu va fi nevoie să arăt că toate sunt false, ceea ce poate nu aș fi în stare niciodată să izbutesc; ci, fiindcă de pe acum judecata mă încredințează că nu trebuie să ne oprim cu mai mică grijă încuviințarea de la cele care nu sunt cu desăvârșire sigure și neîndoioase decât de la cele pe față greșite, va fi de-ajuns, spre a le înlătura pe toate, dacă voi găsi un anumit prilej de îndoială cu privire la fiecare. Și astfel, nu vor trebui străbătute chiar toate, luate în parte, ceea ce ar însemna o nesfârșită osteneală; ci fiindcă, surpându-se temeliile, se va prăbuși totdeodată aceea ce se află clădit pe ele, voi începe de îndată cu înseși principiile pe care se rezema tot ce mi-a fost altădată obiect de încredere.

Anume, ceea ce am găsit până azi ca fiind mai adevărat l-am primit fie de la simțuri, fie prin simțuri; pe acestea însă le-am surprins ca înșelătoare uneori, și e chibzuit să nu ne încredințăm niciodată cu totul aceloră care ne-au amăgit, fie și o singură dată.

Dar, poate, deși câteodată simțurile ne înșală cu privire la unele lucruri neînsemnate și mai depărtate, sunt multe altele despre care nu ne putem defel îndoi, chiar dacă sunt scoase tot din simțuri: cum e faptul că mă aflu aci, că stau lângă foc, că sunt îmbrăcat cu o haină de iarnă, că am în mâini manuscrisul acesta — și altele asemănătoare. Și în ce fel s-ar putea oare tăgădui că mâinile acestea și întreg corpul de față sunt ale mele? Doar dacă, poate, nu m-aș asemui cu nu știu care nebuni, ale căror creiere sunt atât de tulburate de aburul apăsător al fierei celei negre, încât ei afirmă neconținut fie că sunt regi, când de fapt sunt cât se poate de săraci, fie că sunt înveșmântați în purpură când de fapt sunt goi, fie că au capul de argilă, că toată ființa lor e un dovleac, ori că sunt alcătuiți din sticlă; dar aceștia sunt smintiți, iar eu însumi n-aș părea mai puțin nebun dacă aș lua vreo pildă de la ei.

Pe de altă parte, însă, sunt un om care obișnuiesc să dorm noaptea și să resimt în somn toate aceste lucruri, ba chiar câteodată unele mai puțin vrednice de crezare decât cele pe care le resimt aceștia treji. Într-adevăr, cât de des nu mă încredințează odihna din timpul nopții de împrejurările acestea obișnuite, cum că mă aflu aci, că sunt îmbrăcat, că șed la foc — în timp ce, totuși, stau în așternut, dezbrăcat! Dar acum văd de bună seamă cu ochi treji manuscrisul, capul acesta pe care-l mișc nu e adormit, întind și simt mâna asta în deplină cunoștință de cauză; nu tot atât de distincte s-ar întâmpla ele unuia care doarme. Ca și cum, însă, nu mi-aș aminti că fusesem uneori înșelat tocmai de asemenea gânduri, în timpul somnului; iar cu cât chibzuiesc mai adânc la acestea, văd limpede că nu pot deosebi niciodată prin semne sigure veghea de somn, așa încât rămân uimit și chiar această uimire, aproape, îmi întărește părerea că dorm.

Să ne închipuim prin urmare că dormim, că nu sunt adevărate lucrurile astea particulare cum că deschidem ochii, mișcăm capul, întindem mâinile, nici chiar, poate, că avem astfel de mâini sau un astfel de corp; trebuie măcar, să se admită că lucrurile văzute în timpul somnului sunt întocmai anumitor imagini pictate, care n-au putut fi plăsmuite decât prin asemănare cu lucrurile adevărate; și astfel, măcar acestea generale, ochii, capul, mâinile, trupul întreg, există ca lucruri adevărate, iar nu închipuite. Căci desigur pictorii înșiși, nici măcar atunci când se trudesă să plăsmuiască, din cele mai neobișnuite forme, sirene și satyri, nu pot atribui acestora firi întru totul, ci doar pun laolaltă membrele feluritelor viețuitoare; sau, dacă cumva nascocesc un lucru într-atât de nou încât să nu fi fost văzut cu desăvârșire nimic asemănător, lucru care să fie deci întru totul închipuit și fals, măcar culorile ce-l alcătuiesc trebuie să fie adevărate. Dintr-o pricină de același soi, chiar dacă aceste elemente generale, ochii, capul, mâinile și cele asemănătoare, pot fi imaginare, în chip necesar, totuși, trebuie recunoscute drept adevărate cel puțin altele câteva, mai simple încă și mai universale, din care, întocmai ca din culorile adevărate, să fie alcătuite toate imaginile lucrurilor, fie reale, fie false, imagini ce se află în cugetul nostru.

De soiul acesta par a fi natura corporală îndeobște, precum și întinderea ei; la fel, forma lucrurilor întinse; tot așa cantitatea, adică mărimea și numărul lor; la fel, locul în care se află, timpul de-a lungul căruia durează și cele asemănătoare.

Prin urmare, n-am trage poate o încheiere greșită de aci spunând că fizica, astronomia, medicina și toate celelalte discipline, ce atârnă de considerarea lucrurilor compuse, sunt într-adevăr îndoielnice; dar că aritmetica, geometria și altele de acest soi, care nu tratează decât despre lucrurile cele mai simple și cu totul generale, îngrijindu-se prea puțin dacă ele se află ori nu în realitate, închid în sânul lor ceva sigur și temeinic. Căci, fie că sunt treaz, fie că dorm, doi și trei adunate împreună fac cinci, iar pătratul nu are mai multe laturi decât patru; și nici nu pare a se putea întâmpla ca adevăruri atât de limpezi să cadă sub bănuiala de falsitate.

Totuși este împlântată în mintea mea o anumită părere veche, cum că există un Dumnezeu care e în stare să facă toate și de către care sunt creat așa cum sunt. Și de unde știu că el n-a făcut astfel încât să nu existe defel pământ, nici cer, nici lucru întins, nici figură, nici mărime, nici loc, și totuși acestea să nu fie altfel de cum îmi par mie acum că sunt? Ba mai mult chiar, după cum socotesc câteodată că alții se înșală cu privire la acele lucruri pe care ei cred că le știu în chip desăvârșit — la fel, de unde știu că n-a făcut astfel încât să mă înșel ori de câte ori adun doi cu trei, sau număr laturile pătratului, dacă nu se poate închipui ceva și mai ușor? Dar poate că Dumnezeu n-a vroit să mă înșel astfel, deoarece e privit drept cu desăvârșire bun; totuși, dacă s-ar împotrivi bunătății sale ca el să mă fi creat astfel încât să mă înșel neconținut, ar părea de asemenea că nu poate îngădui să mă înșel câteodată; și e vădit că ultimul lucru nu poate fi susținut.

Însă poate unii ar prefera să tăgăduiască pe un Dumnezeu atât de puternic decât să creadă că toate celelalte lucruri sunt nesigure. Să nu ne împotrivim lor și să admitem că tot ce s-a spus despre Dumnezeu este născocit; dar ei presupun că am ajuns la starea unde sunt fie prin destin, fie prin întâmplare, fie printr-o serie continuă de lucruri, fie în orice alt chip; și fiindcă a se înșela și a greși sunt privite ca o anumită nedesăvârșire, cu cât voi atribui drept cauză a mea pe un autor mai puțin puternic, cu atât va fi mai probabil că sunt atât de nedesăvârșit încât mă înșel întotdeauna. La aceste argumente bineînțeles că nu am ce răspunde și sunt silit, până la urmă, să recunosc că nu este nimic, dintre cele pe care le socoteam altădată adevărate, de care să nu-mi fie îngăduit a mă îndoi, iar aceasta nu din nesocotință sau ușurință, ci din pricini serioase și chibzuite; astfel încât trebuie să-mi rețin cu grijă încuviințarea chiar de la acestea, nu mai puțin ca de la cele vădit greșite — în cazul că doresc să aflu ceva sigur.

Dar nu-i destul a fi băgat de seamă cele de mai sus, trebuie îngrijit să mi le și reamintesc; căci părerile obișnuite revin în chip statornic și pun stăpânire pe puterea mea de a crede, ca și cum ar fi înlănțuit-o de drept, printr-o îndelungă folosință și

tovărășie, aproape chiar fără voia mea; și nu mă voi dezobișnui vreodată de a le încuviința pe acestea și de a avea încredere în ele, atâta vreme cât le voi presupune așa cum sunt în adevăr, anume, e drept, îndoielnice într-un fel oarecare — precum s-a arătat mai sus —, dar nu mai puțin foarte probabile, astfel încât să fie cu mult mai chibzuit a crede în ele decât a le tăgădui. Ca urmare, socotesc că n-aș săvârși o ispravă rea dacă, întorcându-mi voința cu desăvârșire spre partea potrivnică, m-aș înșela singur, închipuindu-mi atâta vreme că ele sunt într-un totul false și imaginare până ce, în sfârșit, ca și cum prejudecățile ar fi cumpănite [de rezervele mele], nici o deprindere proastă să nu-mi mai abată judecata de la dreapta pătrundere a lucrurilor. Căci știu bine că, între timp, nu va urma de aci nici o primejdie ori eroare și că pot îngădui oricât unei astfel de neîncrederi, dat fiind că acum mă îndeletnicesc nu cu lucruri privitoare la acțiune, ci doar la cunoaștere.

Voi presupune, așadar, că nu Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci un anumit geniu rău, dar acesta deosebit de puternic și iscusit, și-a dat întreaga osteneală să mă înșele: voi socoti că cerul, aerul, pământul, culorile, figurile, sunetele și cele externe nu sunt altceva decât înșelări ale somnului, prin mijlocirea cărora a întins el curse credulității mele: mă voi privi pe mine însumi ca și cum n-aș avea mâini, ochi, carne, sânge, nici vreun simț oarecare, ci ca unul ce am socotit în chip greșit a avea toate acestea: voi rămâne statornic în gândul rostit, și astfel, chiar dacă nu stă în puterea mea să cunosc ceva adevărat, se află măcar în mine puterea amintită [de a nu încuviința], ba mă voi feri, întărindu-mi mintea, să dau crezare celor false ori să-mi poată impune ceva înșelătorul de care e vorba, oricât de puternic și viclean ar fi el. Dar gândul acesta e trudnic, iar o anumită lene mă poartă îndărăt, spre deprinderile vieții. La fel cum un sclav, care se bucura, poate, de o închipuită libertate în somn, se teme să se deștepte, în clipa când începe să-și dea seama că doarme, și reînchide ochii încet, în mijlocul unor dulci amăgiri — tot astfel recad, fără să vreau, în vechile păreri, și mă tem de a mă trezi, ca nu cumva odihnei celei blânde să-i urmeze o veghe grea, pe care s-o petrec nu în sânul unei lumini oare-

care, ci printre întunecimile de nepătruns ale greutateilor acum răscolite.

A DOUA MEDITAȚIE

Despre firea spiritului omenesc:

anume că el este mai ușor de cunoscut decât corpul

În astfel de îndoieli am fost zvârlit de către meditația de ieri, încât nu mai sunt în stare să le alung din minte de aci înainte, dar nici nu văd chipul în care trebuie ele risipite; ci, întocmai cum m-aș fi scufundat pe neașteptate într-o vâltoare adâncă, mă simt într-atât de tulburat, încât nici nu izbutesc să ating fundul cu piciorul, nici, înotând, să mă ridic la suprafața apei. Îmi voi da totuși silința și voi încerca din nou să merg pe aceeași cale pe care pășisem ieri, anume să dau la o parte tot ceea ce admite o îndoială cât de mică, nu mai puțin decât dacă aș fi găsit că lucrul e cu desăvârșire fals; și voi merge mai departe, până ce voi afla ceva sigur, ori, dacă nu altceva, măcar aceasta cu siguranță, cum că nu e nimic sigur. Arhimede nu cerea decât un punct, care să fie solid și nemișcat, spre a urni din loc întregul pământ; la fel, sunt de nădăjduit lucruri însemnate, dacă voi găsi măcar ceva mic de tot care să fie sigur și neclintit.

Presupun, așadar, că toate lucrurile pe care le văd sunt false; socotesc că nimic din aceea ce ne înfățișează memoria amăgitoare n-a existat vreodată; că nu am defel simțuri; că trupul, forma, întinderea, mișcarea și locul sunt năluciri. Ce va rămâne adevărat, atunci? Poate doar aceasta, că nu e nimic sigur.

Însă de unde știu că nu există ceva, deosebit de toate cele pe care le-am înșiruit, ceva cu privire la care să nu încapă nici măcar cel mai mic prilej de îndoială? Nu cumva se află vreun Dumnezeu oarecare, sau oricum l-aș numi, care-mi insuflă aceste cugetări? Dar pentru ce să socotesc astfel, de vreme ce eu însumi, poate, sunt în stare să fiu autorul lor? Nu cumva, atunci, eu cel puțin sunt ceva? Dar am tăgăduit mai sus că aș avea unele simțuri sau un trup. Mă opresc, totuși; într-adevăr, ce iese de

aici ? Oare sunt astfel legat de corp și simțuri, încât nu pot ființa fără ele ? Însă m-am încredințat singur că nu există cu desăvârșire nimic în lume, nici un cer, nici un soi de pământ, nici un soi de suflete și de corpuri; prin urmare nu încetez totdeodată și eu să fiu ? Ba dimpotrivă eu ființam, de vreme ce am fost încredințat de ceva. Însă există un anumit spirit înșelător, deosebit de puternic, deosebit de iscusit, care mă amăgește dinadins întotdeauna. Fără îndoială, atunci, că și eu exist, de vreme ce mă înșală; și, înșele oricât e în stare, el nu va face totuși niciodată ca eu să nu fiu nimic, atâta timp cât voi socoti că sunt ceva. Astfel încât, cântărind cât mai bine lucrurile, e de hotărât, până la urmă, că propoziția aceasta *Eu sunt, eu exist*, ori de câte ori e rostită sau concepută cu gândul, este în chip necesar adevărată.

Însă tot nu pricep îndeajuns ce anume sunt eu, acesta care ființez în chip necesar; de aceea trebuie să mă feresc de a nu lua cumva în chip nehibzuit altceva în locul meu și astfel de a mă înșela chiar privitor la acea cunoștință despre care pretind că este cea mai sigură și evidentă dintre toate. Ca urmare, voi cugeta acum din nou ce anume am socotit altădată că sunt, înainte de a fi căzut asupra gândurilor de față; de unde voi înlătura, apoi, aceea ce prin argumentele înfățișate poate fi clătinat oricât de puțin, ca astfel să rămână până la urmă doar ceea ce e sigur și neștirbit.

Prin urmare, ce anume am socotit până acum că sunt ? De bună seamă om. Dar ce este omul ? Voi zice, oare, un animal rațional ? Nu, fiindcă după aceea ar trebui cercetat ce anume este animal și ce e rațional; iar astfel, aș cădea dintr-o singură cheștiune în mai multe și mai grele; și de altfel nici nu am atâta răgaz încât să mă gândesc a mi-l pierde cu subtilități de acest soi. Mai degrabă voi lua aminte ce anume se ivea, de la sine și firesc, în mintea mea, ori de câte ori cercetam, mai înainte, ce sunt. Mi se ivea, în primul rând, gândul că am o față, mâini, brațe și această întreagă alcătuire de membre, care se observă chiar la un trup neînsuflețit și pe care o numeam corp. Mi se ivea, în al doilea rând, gândul că mă hrănesc, că umblu, că simt și cuget: acțiuni pe care, de fapt, le raportam la suflet. Ce era

sufletul acesta, fie nu luam în seamă, fie mi-l închipuiam drept nu știu ce materie subtilă, asemenea vântului sau flăcării ori eterului, care să fie răspândit în părțile mele cele mai de rând. Pe de altă parte, cu privire la corp nici măcar nu mă îndoiam, ci socoteam că îi știu în chip lămurit firea, pe care, dacă cumva încercam s-o descriu așa cum mi-o închipuiam cu mintea, aș fi înfățișat-o astfel: înțeleg prin corp tot ceea ce e în stare să se termine printr-o figură oarecare, să fie mărginit de un loc, să umple într-astfel un spațiu, încât să înlătore din el orice alt corp; să fie simțit prin pipăit, văz, auz, gust ori miros: să fie mișcat în mai multe feluri, nu însă prin el însuși, ci de către vreun alt lucru cu care e pus în contact: într-adevăr, socoteam că a avea puterea de a se mișca singur și, la fel, de a simți ori cugeta nu aparțin defel firii corpului, ba mă și miram că asemenea facultăți se găsesc în unele corpuri.

Ce să cred însă acum, când presupun că un anumit spirit înșelător, deosebit de puternic și — dacă e îngăduit s-o spunem — răutăcios m-a amăgit în toate pe cât a putut și cu tot dinadinsul? Pot oare să afirm că am măcar cel mai mic lucru dintre cele despre care am spus altădată că aparțin firii corpului? Cercetez cu atenție, cuget, mă întorc asupra chestiunii, dar nu se ivește nimic; ostenesec de a înșira zadarnic astfel de lucruri. Ce se întâmplă însă cu cele pe care le atribuiam sufletului? Că mă hrănesc și umblu? Dar de vreme ce nu mai am corp, nici acestea nu sunt decât închipuiri. Că simt? Negreșit că nici aceasta nu are loc fără corp, iar adesea mi s-a părut că simt în somn multe lucruri despre care băgam de seamă apoi că nu le-am simțit. Că, poate, cuget? Aci aflu ce-mi trebuie: e cugetarea; doar ea nu poate să se desprindă de mine. Eu sunt, exist; e lucru sigur. Cât timp însă? Atâta timp cât cuget; căci s-ar putea întâmpla tocmai ca, dacă m-aș opri de la orice acțiune de a cugeta, să încetez pe dată și în întregime să mai exist. Iar acum nu admit decât ceva care e adevărat în chip necesar; prin urmare sunt anume doar un lucru cugetător, adică un spirit, un duh, un intelect, o judecată — cuvinte al căror înțeles mi-era până acum necunoscut. Sunt un lucru adevărat și fiindând cu adevărat. Dar ce lucru anume? Am mai spus-o, unul cugetător.

Iar în afară de aceasta? Îmi voi închipui: nu sunt acea alcătuire de membre ce e numită corp omenesc; nu sunt nici un anumit aer fin răspândit în aceste membre, nici vânt, nici foc, nici abur, nici o emanație, nimic din ce-mi închipuiesc, de vreme ce am presupus că acestea nu există; rămâne afirmația: eu nu sunt totuși mai puțin ceva. Să se întâmple, oare, în fapt, ca acele lucruri chiar pe care le presupun că nu există, deoarece îmi sunt necunoscute, să nu se deosebească totuși în realitate de mine, cel pe care l-am cunoscut? Nu știu și nu discut acum lucrul acesta; nu sunt în stare să judec decât cu privire la cele ce-mi sunt cunoscute. Am cunoscut faptul că exist; cercetez ce anume sunt eu, cel pe care l-am cunoscut ca atare. E fapt sigur că ideea acestui lucru, tocmai astfel luată, nu atârână de cele pe care încă nu le-am cunoscut drept existente; prin urmare, de vreunele din cele pe care le plăsmuiesc cu închipuirea. Iar acest cuvânt, *plăsmuiesc*, mă înștiințează despre greșeala mea: căci aș plăsmui cu adevărat dacă mi-aș închipui că sunt ceva, deoarece a închipui nu e nimic altceva decât a contempla forma sau imaginea lucrului corporal. Iar acum știu în chip sigur că exist și că totdeodată s-ar putea ca toate imaginile acestea, precum îndeobște tot ce privește firea corpului, să nu fie nimic decât vise. Având în vedere cele de mai sus, socot la fel de bine că aiurez când spun: voi da curs închipuirii, spre a cunoaște în chip mai lămurit ce anume sunt, precum dacă aș spune: acum sunt într-adevăr treaz și văd ceva adevărat, dar, fiindcă nu văd încă îndeajuns de limpede, îmi voi da silința să adorm, pentru ca visul să-mi înfățișeze acel lucru în chip mai adevărat și mai evident. Știu, prin urmare, că nimic din cele pe care le pot prinde cu ajutorul imaginației nu se raportează la cunoștința pe care o am despre mine și că mintea trebuie depărtată cu grijă de acelea, spre a-și înțelege cât mai limpede firea.

Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru ce cugetă. Ce este acesta? Unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroiește, nu vroiește, totdeodată imaginează și simte.

Nu sunt puține acestea, de bună seamă, dacă îmi revin toate mie. Dar de ce să nu-mi revină? Nu sunt eu însumi cel care mă îndoiesc aproape de toate, care totuși înțeleg ceva, care afirm

că doar acest lucru e adevărat, tăgăduiesc pe celelalte, doresc să știu mai multe, nu vreau să fiu înșelat, imaginez multe lucruri, chiar fără voie, observ de asemenea multe ca și cum mi-ar veni pe calea simțurilor? Ce dintre ele — oricât aş dormi întotdeauna, oricât chiar m-ar amăgi, pe cât poate, acela ce m-a creat —, ce este dintre ele care să nu fie la fel de adevărat ca faptul că exist? Ce dintre ele e deosebit de cugetarea mea? Ce poate fi numit deosebit de mine însumi? Faptul că eu sunt cel care mă îndoiesc, înțeleg, vroiesc e atât de vădit, încât prin nimic nu e explicat în chip mai evident. Dar tot eu sunt cel care imaginează anumite lucruri; căci deși poate, după cum am presupus, nici unul chiar dintre lucrurile închipuite nu este adevărat, totuși facultatea însăși de a imagina există în adevăr și face parte din cugetarea mea. În sfârșit, același sunt eu, cel care simt sau care percep lucrurile corporale ca prin simțuri: este evident că văd acum lumina, aud zgomotul și simt căldura. Că acestea sunt false întrucât dorm? Dar măcar mi se pare că văd, aud, mi-e cald. Aceasta nu poate fi fals. Aceasta e tocmai ceea ce se numește a simți, la mine; și luat astfel, faptul nu e nimic altceva decât cel al cugetării.

Din cele de mai sus, negreșit că încep să cunosc ceva mai bine ce sunt; totuși se pare încă, și nici nu mă pot opri de a socoti că lucrurile corporale, ale căror imagini se alcătuiesc în cuget și pe care simțurile le iau în cercetare, sunt cunoscute în chip mult mai limpede decât acest nu știu bine ce al meu, care nu se ivește în câmpul imaginației: deși, desigur, e de mirare că lucrurile pe care le bag de seamă ca fiind îndoielnice, necunoscute, străine de mine, să fie înțelese de mintea mea mai limpede decât ceea ce e adevărat, ceea ce e cunoscut, în sfârșit decât mine însumi. Însă îmi dau seama ce se întâmplă: mintea mea are chef să rătăcească și nu rabdă încă să se restrângă în granițele adevărului. Fie astfel, prin urmare, și să-i lăsăm încă o dată cât mai slobode hățurile pentru ca, puțin după aceea, trăgând de ele la momentul potrivit, s-o putem struni mai lesne.

Să ne ațintim privirea asupra lucrurilor acelora despre care în mod obișnuit se spune că sunt înțelese cel mai limpede dintre toate: anume asupra corpurilor pe care le pipăim, le vedem;

nu chiar asupra corpurilor îndeobște, căci aceste percepțiuni generale sunt, de obicei, nițel mai confuze, ci asupra unui lucru în particular. Să luăm, de pildă, bucata asta de ceară: ea a fost scoasă de foarte puțină vreme din fagure; n-a pierdut cu totul încă gustul mierii ei; păstrează ceva din mirosul florilor de unde a fost adunată; culoarea, forma, mărimea ei sunt vădite; e tare, rece, lesne de atins, iar dacă o lovești, scoate un sunet; în sfârșit, îi aparțin toate cele ce par trebuincioase pentru ca un corp să poată fi cunoscut în chip cât mai limpede. Dar iată, pe când vorbesc, ceara e apropiată de foc; resturile de gust se risipesc, mirosul piere, culoarea se schimbă, forma dispare, volumul crește, ceara devine lichidă, caldă, abia de poate fi atinsă, iar acum, dacă o lovești, nu mai scoate nici un sunet. Rămâne oare și acum aceeași ceară? Trebuie să se afirme că da; nimeni n-o tăgăduiește, nimeni nu socoate altfel. Atunci ce anume era în ea care se prindea cu mintea în chip atât de limpede? Desigur, nimic dintre cele pe care le căpătam cu simțurile; căci orișice cădea sub gust, miros, văz, pipăit sau auz este schimbat acum; ceara totuși rămâne.

Poate că era aceea ce gândesc acum: anume ceara însăși nu a fost de fapt dulceața mierii, nici mirosul florilor, nici această albeață, ori formă, ori sunet, ci un corp care, ceva mai înainte, îmi apărea sub ochi prin acele înfățișări, acum prin altele. Ce este însă lucrul însuși pe care mi-l închipuiesc astfel? Să ne ațintim privirile și, înlăturând cele ce nu se referă la ceară, să vedem ce rămâne: anume nimic decât ceva întins, flexibil și schimbător. Ce este însă acest lucru flexibil și schimbător? Îmi închipuiesc oare că bucata de ceară poate fi prefăcută, dintr-o formă rotundă într-una pătrată, sau din aceasta într-una triunghiulară? Nicidecum; deoarece îmi dau seama că ea e în stare de nenumărate prefaceri de acest soi și totuși nu poți străbate prin închipuire nenumărat de multe; prin urmare, înțelegerea aceasta nu se îndeplinește prin facultatea imaginației. Ce înseamnă a fi întins? Nu cumva de asemenea întinderea ei e necunoscută? Căci într-o ceară care se topește volumul e mai mare; crește încă într-una care fierbe, și tot mai mult dacă sporim căldura; ba nici nu aș gândi cum trebuie ceara dacă n-aș socoti că ea îngăduie

chiar mai multe grade de întindere decât am cuprins vreodată cu închipuirea. Îmi rămâne, așadar, să admit că nici măcar nu pot închipui ce este această bucată de ceară și nu percep lucrul decât prin spirit: și spun această bucată anumită, deoarece cu privire la ceară în general lucrul e încă mai limpede. Dar care e bucata de ceară pe care n-o percep decât cu spiritul? Desigur aceeași cu cea pe care o văd, pipăi, imaginez, în sfârșit aceeași pe care o socoteam de la început că este. Însă — și lucrul trebuie ținut minte — percepția ei nu e viziune, nu e pipăit, nu e imaginație și nici n-a fost vreodată, deși la început părea astfel, ci o inspecție a minții singure, inspecție ce poate fi sau nedesăvârșită și confuză, cum era la început, sau una clară și distinctă, ca acum, în măsura în care îmi ațintesc privirile mai mult ori mai puțin la cele din care e alcătuit lucrul.

Totuși mă mir cât de supus e cugetul meu la greșeli. Căci deși cercetez acestea în mine, liniștit și fără de glas, mă încurc totuși în vorbe și aproape că sunt înșelat de către însuși felul obișnuit de a vorbi. Într-adevăr, noi afirmăm că vedem ceara însăși, dacă ea e de față, iar nu că judecăm din culoarea sau forma ei că e de față. De unde aș încheia îndată: așadar cunosc ceara printr-o viziune a ochilor, nu printr-o inspecție a minții singure; dacă însă n-aș fi privit până acum pe fereastră oameni trecând pe uliță, oameni despre care, nu mai puțin din obișnuință decât despre ceară, spun că-i văd. Ce văd însă, în afară de pălării și straie, sub care s-ar putea ascunde niște paiate automate? Dar hotărâsc că sunt oameni. Iar astfel, aceea ce socoteam că văd eu ochii, înțeleg doar prin facultatea judecății, ce se află în spiritul meu.

Ar fi de rușine, totuși, ca acela care ar dori să cugete altfel decât vulgul să fi căutat prilej de îndoială în formele de vorbire născocite de către vulg; să mergem prin urmare mai departe, cercetând când anume percepeam în chip mai desăvârșit și mai limpede ce e ceara, atunci când am văzut-o mai întâi și am socotit că o cunosc datorită simțului extern sau măcar, după cum i se spune, simțului comun, adică puterii imaginatoare? sau mai degrabă acum, după ce am cercetat cu mai multă grijă atât ce este ea, cât și în ce fel se cunoaște? Negreșit, ar

fi lucru nechibzuit să ne îndoim de aceasta; căci anume ce a fost lămurit în prima percepție? Ce impresie care să nu pară că poate fi resimțită de către orice animal? Dar atunci când desprind ceara de înfățișările ei exterioare și o privesc în ea însăși, ca și dezgolită — cu toate că poate încă sălășlui o eroare în judecata mea —, nu sunt în stare totuși s-o percep fără de un spirit omenesc.

Ce să spun însă despre acest spirit tocmai, cu alte cuvinte despre mine însumi? Într-adevăr, până acum nu recunosc că se află nimic altceva în mine, în afară de spirit. Ce sunt, mă întreb, eu cel căruia mi se pare că percep în chip atât de distinct ceara aceasta? Nu cumva pe mine însumi mă cunosc nu numai în chip mult mai adevărat, mult mai sigur, dar chiar mult mai limpede și mai evident? Căci, dacă socotesc bucata de ceară ca existând prin faptul că o văd, negreșit reiese cu mult mai evident că și eu însumi exist, prin chiar faptul că o văd. Și se poate întâmpla ca aceea ce văd să nu fie în adevăr ceară; se poate întâmpla să nu am nici măcar ochi datorită cărora să văd ceva; dar nu se poate întâmpla defel ca, atunci când văd, sau (lucru pe care nu-l deosebesc acum) atunci când cuget că văd, eu însumi, cel care gândește, să nu fiu ceva anumit. Dintr-o pricină asemănătoare, dacă socotesc că bucata de ceară există din faptul că o pipăi, reiese din nou, la fel, că eu într-adevăr exist. Dacă, din faptul că aş imagina-o, sau din orice altă pricină, ar reieși la fel, desigur. Dar aceea ce bag de seamă cu privire la ceară se poate aplica la toate lucrurile ce stau în afara mea. Pe de altă parte, dacă percepția cerii a părut mai distinctă după ce mi s-a făcut cunoscută nu numai prin văz și pipăit, ci prin mai multe căi, cu cât mai distinct trebuie să afirm că sunt cunoscut acum de către mine însumi, de vreme ce nici un fel de cunoștințe nu pot ajuta, fie la percepția cerii, fie la cea a oricărui alt corp, fără ca ele toate să dovedească mai bine firea spiritului meu! Însă pe deasupra sunt și alte lucruri în spiritul însuși, într-atât de multe, cu ajutorul cărora cunoștința lui poate fi făcută mai limpede, încât cele ce rezultă din corp, în sprijinul lui, abia par demne să intre în numărătoare.

Și iată până la urmă m-am întors de la sine acolo unde vroiam; căci întrucât e cunoscut acum faptul că înseși corpurile nu le percep în definitiv prin simțuri ori prin facultatea imaginației, ci doar prin intelect, nici nu sunt prinse cu mintea prin aceea că sunt pipăite ori văzute, ci doar prin faptul că sunt înțelese, știu în chip limpede că nimic nu poate fi perceput mai lesne de mine, sau mai evident, decât spiritul meu. Dar, fiindcă deprinderea părerii vechi nu poate fi părăsită atât de repede, hotărâsc a mă opri aci, pentru ca această nouă cunoștință să se împlânte mai adânc în memoria mea, prin răstimpul lung al meditației.

A TREIA MEDITAȚIE

Despre Dumnezeu; cum că există

Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simțurile, voi șterge de asemenea din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, sau, cel puțin — deoarece așa ceva cu greu se poate face — le voi nesocoti ca fiind zadarnice și false, iar întrebându-mă numai pe mine și scrutându-mă mai adânc, mă voi sili să mă fac mie însumi, pe nesimțite, mai cunoscut și mai apropiat. Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaște multe altele, vroiește, nu vroiește, imaginează de asemenea și simte; căci după cum am băgat de seamă mai înainte, deși poate cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuși despre felurile de a cugeta pe care le numesc simțiri și închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine.

Iar cu acestea, puține la număr, am înșiruit toate lucrurile pe care le știu în adevăr, sau cel puțin pe care am socotit până acum că le știu. Acum voi privi cu mai multă grijă să văd dacă nu cumva se mai află în mine altele, la care n-am luat încă seamă. Mă simt incredințat că sunt un lucru ce cugetă. Nu cumva știu totdeodată în felul acesta ce se cere spre a fi sigur de

un lucru oarecare? Într-adevăr, în această primă cunoștință nu e nimic altceva decât o anumită percepere limpede și distinctă a lucrului pe care-l afirm; ceea ce desigur nu ar ajunge să mă încredințeze cu privire la adevărul lucrului, dacă s-ar putea întâmpla vreodată ca un lucru pe care l-aș percepe limpede și distinct să fie fals; și, prin urmare, mi se pare acum că pot statornici drept regulă generală cum că e adevărat tot ceea ce percep în chip foarte limpede și distinct.

Totuși, mai înainte am admis multe drept cu totul sigure și lămurite, pentru ca după aceea să le dezvălui drept îndoielnice. Care anume erau acestea? Pământul, cerul, stelele și toate celelalte dovedite prin simțuri. Însă ce percepeam în chip limpede cu privire la ele? Tocmai că ideile, cu alte cuvinte cugetările asupra unor astfel de lucruri, se arată minții mele. Însă nici măcar acum nu spun că acele idei nu sunt în mintea mea. Un alt lucru era ceea ce afirmam și pe care, de asemenea, din obișnuința de a crede, socoteam că-l percep limpede, dar pe care în realitate nu-l percepeam: anume că erau în afară de mine unele lucruri, de unde izvorau ideile acestea și căroră le erau întru totul asemănătoare. Iar aci mă înșelam sau, cel puțin, dacă judecam drept, aceasta nu se întâmpla prin facultatea mea de percepere.

Dar cum? Atunci când contemplam, în materia aritmeticii și a geometriei, ceva foarte simplu și lesnicios, de pildă că doi și cu trei fac împreună cinci și altele asemănătoare, nu cumva le pătrundeam măcar pe acestea îndeajuns de limpede spre a afirma că sunt adevărate? Negreșit, nu dintr-altă pricină am socotit mai târziu că trebuie să ne îndoim de acestea, decât deoarece-mi venea în minte că, poate, o divinitate oarecare îmi va fi hărăzit o astfel de fire, încât să mă înșel chiar privitor la acele lucruri ce par a fi cele mai limpezi. Iar ori de câte ori mi se ivește această idee, concepută mai înainte, despre puterea supremă a lui Dumnezeu, nu pot să nu-mi spun că, dacă o vrea, îi vine lesne aceluia să facă astfel încât să mă înșel chiar în cele pe care socotesc că le văd cu ochii cugetului în chipul cel mai sigur. În schimb, ori de câte ori mă întorc spre înseși lucrurile pe care socotesc că le percep foarte limpede, sunt încredințat de ele în

chip atât de sigur, încât aproape fără voia mea izbucnesc în aceste cuvinte: înșală-mă cine o putea, el nu va face totuși niciodată să nu fiu nimic, atâta vreme cât gândesc că sunt ceva; sau să fie adevărat cândva că eu n-am existat niciodată, de vreme ce acum e adevărat că sunt; sau poate, chiar, ca doi și cu trei împreună să facă mai mult sau mai puțin decât cinci — ori altele asemănătoare, cu privire la care negreșit că resimt o împotrivire fâțișă. Și, de fapt, întrucât nu am nici un prilej de a socoti că un Dumnezeu anumit este înșelător, ba chiar până acum nici nu știu îndeajuns dacă există vreun Dumnezeu, prilejul de îndoială, prilej ce atârnă doar de părerea de mai sus, e foarte mărunț și, spre a vorbi astfel, de natură metafizică. Însă, pentru ca până și el să fie înlăturat, trebuie, la cel dintâi prilej, să cercetez dacă există Dumnezeu și, în cazul că există, dacă poate fi înșelător; căci neștiind lucrul acesta, nu cred să pot fi cu totul sigur vreodată de un altul.

Acum însă rânduiala pare a cere să-mi așed mai întâi cugetările în anumite genuri și să caut în care dintre ele sălășluiesc în special adevărul sau falsitatea. Unele dintre acestea sunt precum imaginile lucrurilor, iar doar lor li se potrivește, de fapt, numele de idei: după cum când gândesc un om, o himeră, cerul, ori un înger. Altele, în schimb, au înfățișări de un alt soi: atunci când vorbesc, mă tem, afirm, neg — întotdeauna de fapt concep un lucru oarecare drept subiect al cugetării mele, însă prind cu mintea ceva mai mult, chiar, decât similitudinea acestui lucru; iar dintre cugetările înfățișate, unele se numesc acte de voință ori porniri¹, iar altele judecăți.

În ce privește acum ideile, dacă sunt privite doar în sine și nu referite la altceva, ele nu pot fi, propriu vorbind, false; căci fie că închipui o capră, fie că aș închipui o himeră, nu este mai puțin adevărat faptul că imaginez atât pe una, cât și pe cealaltă. De asemenea, nu este de temut nici o falsitate în voința însăși ori în porniri; căci, deși aș putea dori lucruri rele, chiar lucruri care să nu existe nicăieri, este totuși adevărat că eu le doresc

¹ *affectus*.

pe acestea. Și, prin urmare, rămân doar judecățile unde trebuie să mă feresc de a nu mă înșela. Principala eroare însă și care se poate întâlni cel mai des în ele stă în faptul că socotesc ideile, care se află în mine, asemănătoare ori conforme anumitor lucruri așezate în afara noastră; căci, negreșit, dacă aș privi ideile înseși doar drept anumite moduri ale cugetării mele și nu le-aș raporta la altceva, ele cu greu mi-ar putea prilejui un câmp de rătăcirii.

Dintre aceste idei, însă, unele par înnăscute, altele primite din afară, altele plăsmuite de către mine însumi; așa, faptul că înțeleg ce e lucru, ce e adevăr, ce e cugetare nu par a-l avea de altundeva decât din însăși firea mea; în schimb faptul că aud zgomotul, văd soarele, simt focul, pe acestea le-am socotit până acum că izvorăsc din anumite lucruri așezate în afara mea; iar în al treilea rând, sirenele, hyppogryfii și cele asemănătoare sunt plăsmuite de mine însumi. Sau, poate, aș fi în stare să le socotesc pe toate primite, ori înnăscute, ori plăsmuite: căci încă n-am pătruns lămurit obârșia lor adevărată.

Dar aci trebuie să ne întrebăm, în primul rând, în legătură cu acele idei pe care le socotesc luate de la lucruri fiindând în afara mea, ce pricină mă îndeamnă să le privesc drept asemănătoare lor. Negreșit, așa pare a mă învăța natura. Și, de altfel, resimt că lucrurile acelea nu atârnă de voința mea, prin urmare nu de mine însumi; căci adesea ele sunt observate chiar fără voie: precum de pildă acum, fie că vreau, fie că nu, simt căldura și socotesc astfel că simțirea sau ideea de căldură izvorăște de la un lucru deosebit de mine, anume de la căldura focului lângă care șed. Și nimic nu e mai limpede decât să cred că acest lucru își întipărește în mine asemănarea sa, mai degrabă decât altceva.

Voi vedea acum dacă argumentele acestea sunt destul de temeinice. Când spun aci că am fost deprins astfel de către natură, înțeleg doar că am fost adus, printr-un anumit îndemn spontan, să cred lucrul acesta, nu că el mi s-a arătat a fi adevărat printr-o lumină firească a minții. Iar aceste două căi sunt cu mult deosebite între ele; căci toate cele ce mi-au fost dovedite prin lumina firească — precum faptul că din aceea că mă

îndoiesc reiese că exist și altele asemănătoare — nu pot fi defel îndoielnice, întrucât nu poate exista nici o altă facultate căreia să mă încred la fel ca luminii acesteia, facultate ce să mă poată învăța că primele convingeri nu sunt adevărate; însă în ce privește îndemnurile naturale, adesea altădată am socotit că fusesem împins de ele către ceea ce e mai rău, atunci când era vorba să aleg ceva bun, și nu văd de ce să mă încred mai mult acestora în vreo altă privință.

Apoi, deși ideile acelea nu atârnă de voința mea, nu reiese că ele izvorăsc în chip necesar din lucrurile aflate în afara mea. Căci după cum îndemnurile despre care tocmai am vorbit, deși se află în mine, par totuși a fi deosebite de voința mea, la fel, poate, se află în mine o altă facultate, nu tocmai bine cunoscută mie până acum, creatoare a acestor idei, precum întotdeauna mi s-a și părut că se formează ele în mine atunci când dorm, fără de vreun ajutor al lucrurilor externe.

Și, în sfârșit, chiar dacă ar izvorî de la lucruri deosebite de mine, nu urmează că ideile ar trebui să fie asemănătoare lucrurilor acestora. Ba încă adesea îmi pare a fi găsit între ele o mare deosebire: așa, de pildă, aflu în mine două idei felurite ale soarelui, una ca și căpătată de la simțuri și care trebuie trecută tocmai printre cele pe care le socotesc primite din afară, datorită căreia el îmi apare foarte mic, alta, în schimb, scoasă din dovezile astronomiei, cu alte cuvinte creată prin anumite noțiuni înnăscute mie sau făcută în orice alt chip de către mine, datorită căreia soarele se dovedește de câteva ori mai mare decât pământul; desigur că nu pot fi amândouă asemănătoare aceluiași soare ființând în afara mea, iar judecata mă încredințează că acea idee, mai ales, îi este neasemănătoare, ce pare a fi emanat cât mai de-a dreptul de la el.

Acestea toate îmi dovedesc îndeajuns că, până azi, nu dintr-o judecată sigură, ci doar dintr-o anumită pornire oarbă, am socotit că există unele lucruri deosebite de mine, care-mi trimit ideile ori imaginile lor prin organele simțurilor sau în orice alt chip.

Dar mi se ivește încă o cale spre a cerceta dacă unele lucruri, dintre cele ale căror idei sunt în mine, există în afară de

mine. Anume, în măsura în care ideile acestea nu sunt decât anumite moduri ale cugetării, nu știu de vreo deosebire între ele, și toate par a izvorî din mine în același chip; însă, în măsura în care una înfățișează un lucru, alta un altul, e vădit că sunt foarte deosebite între ele. Căci, negreșit, acelea care înfățișează substanțe reprezintă ceva mai însemnat și, spre a vorbi astfel, cuprind în ele mai multă realitate obiectivă decât cele ce înfățișează doar moduri sau accidente; și tot așa, acea idee prin care prind cu mintea pe un Dumnezeu suprem, veșnic, infinit, atotștiutor, atotputernic și creator al tuturor lucrurilor ce sunt în afară de el, închide în sine, desigur, mai multă realitate obiectivă decât cele prin care sunt înfățișate substanțe mărginite.

Acum, însă, e limpede, prin lumina firească, cum că tot atâta desăvârșire, cel puțin, trebuie să se afle în cauza eficientă și totală pe cât în efectul acestei cauze. Căci, întreb eu, de unde și-ar putea lua efectul realitatea sa, dacă nu de la cauză? Și în ce fel i-ar putea-o da cauza, dacă n-ar avea-o în ea? De aci însă reiese că un lucru nu poate izvorî din nimic și, de asemenea, nici ceva mai desăvârșit, cu alte cuvinte care închide în sine mai multă realitate, din ceva care e mai puțin desăvârșit. Iar acest lucru nu e numai în chip lămurit adevărat cu privire la efectele a căror realitate e actuală ori formală, ci chiar cu privire la ideile în care se ține seamă doar de realitatea obiectivă. Cu alte cuvinte, nu numai că nu se poate, de pildă, ca o piatră oarecare, ce n-a existat mai înainte, să înceapă acum să existe, decât dacă e produsă de către un anumit lucru în care să se afle fie în chip formal, fie în chip eminent, tot aceea ce e pus în piatră; nu numai că nu poate fi introdusă, într-un subiect care mai înainte nu era încălzit, căldura, decât de către un lucru care să fie de un ordin cel puțin tot atât de desăvârșit pe cât e ea — și la fel cu celelalte; dar, pe deasupra, nu se poate afla în mine ideea de căldură, sau cea de piatră, dacă nu e sădită acolo de o anumită cauză, în care să fie cel puțin tot atâta realitate câtă concep că se află în căldură sau în piatră. Căci, deși cauza nu face să pătrundă în ideea mea nimic actual sau formal cu privire la realitatea ei, nu e de socotit prin aceasta că ea trebuie să fie mai

puțin reală, ci că natura ideii e de așa fel încât nu cere de la sine nici o realitate formală, în afară de cea pe care o împrumută de la cugetarea mea, al cărei mod este. Că însă ideea în chestiune conține realitatea aceasta obiectivă sau cealaltă, mai degrabă decât o a treia, faptul trebuie să țină, desigur, de o anumită cauză, în care să se afle cel puțin tot atâta realitate formală pe cât conține ideea realitate obiectivă. Căci dacă presupunem că se poate găsi în idee ceva care să nu fi fost în cauza ei, acest lucru izvorăște, așadar, de la nimic; dar oricât de nedesăvârșit s-ar dovedi felul acesta de a fi, anume felul lucrului de a fi obiectiv în intelect prin idee, el nu este totuși cu desăvârșire un nimic și prin urmare nu poate izvorî din nimic.

De asemenea, nu trebuie să bănuiesc că, de vreme ce realitatea pe care o iau în seamă în ideile mele e doar obiectivă, nu e nevoie ca ea să figureze în chip formal în cauzele acestor idei și că ar fi de-ajuns dacă s-ar afla și în ele tot în chip obiectiv. Căci, după cum acest mod obiectiv de a fi se potrivește ideilor prin firea lor, tot așa modul formal de a fi se potrivește cauzelor ideilor, măcar celor dintâi și mai însemnate, prin firea lor. Și cu toate că, eventual, o idee se poate naște dintr-alta, nu e dat totuși aci un regres la infinit, ci până la urmă trebuie să se ajungă la o idee primă, a cărei cauză să fie întocmai unui arhetip, în care toată realitatea să fie conținută în chip formal, realitate ce se află în idee doar în chip obiectiv. Astfel încât, prin lumina firească, îmi e vădit faptul că ideile sunt, în minte, întocmai unor imagini, care, în adevăr, pot lesne pierde desăvârșirea lucrurilor de unde sunt luate, fără însă a putea conține ceva mai mare sau mai desăvârșit.

Iar toate acestea, cu cât le cercetez mai îndelung și mai cu grijă, cu atât îmi par mai limpede și mai hotărât adevărate. Dar, în sfârșit, ce voi încheia din ele? Anume că, dacă realitatea obiectivă a uneia din ideile mele e de așa fel încât să fiu sigur că ea nu se află în mine nici în chip formal, nici în chip eminent, și nici prin urmare că eu însumi pot fi cauza acelei idei, reiese de aci cu necesitate că eu nu mă aflu singur pe lume, ci există și un alt lucru, care e cauză a ideii aceleia. Dacă însă nu se va găsi în mine o astfel de idee, nu voi avea cu desăvârșire nici un temei

să mă încredințez cu privire la existența unui lucru deosebit de mine; căci am cântărit pe toate cât se poate de atent și n-am putut afla până acum nici un alt temei.

Dar, dintre aceste idei ale mele, în afară de cea care mă înfățișează pe mine însumi propriilor mei ochi și cu privire la care nu încap, aci, nici o greutate, una înfățișează pe Dumnezeu, altele lucrurile corporale și neînsufleteite, unele pe îngeri, altele animalele, și ultimele înfățișează pe alți oameni, asemănători mie.

În ce privește ideile ce înfățișează alți oameni, viețuitoare, sau îngeri, îmi dau lesne seama că ele pot fi alcătuite din cele pe care le am despre mine, și, de altă parte, cele ale lucrurilor corporale sau cea a lui Dumnezeu — chiar dacă n-ar fi defel pe lume oameni în afară de mine, nici animale, nici îngeri.

În ce privește, însă, ideile lucrurilor corporale, nu se ivește nimic în ele care să fie de așa fel încât să nu pară că a putut izvorî de la mine însumi; căci dacă privesc mai adânc și cercetez pe fiecare în parte, în felul în care am cercetat ieri ideea de ceară, bag de seamă că nu sunt decât puține aspectele pe care le percep limpede și distinct în ele, anume mărimea sau întinderea în lungime, lățime și adâncime; figura, care se încheagă din marginile acestei întinderi; locul, pe care îl păstrează între ele diversele corpuri figurate; și mișcarea, adică schimbarea acestui loc — căroră li se pot adăuga substanța, durata și numărul: ceealalte însă, precum lumina și culorile, sunetele, mirosurile, gusturile, căldura și frigul, precum și însușirile tactile, nu sunt gândite de mine decât în chip foarte tulbure și întunecat, așa încât nici măcar n-aș putea ști dacă sunt adevărate ori false, cu alte cuvinte dacă ideile pe care le am despre ele sunt sau nu ideile anumitor lucruri. Căci deși despre falsitatea propriu-zisă sau formală, am arătat ceva mai înainte că nu se poate găsi decât în judecăți, există totuși, de bună seamă, o anumită falsitate materială în idei, atunci când înfățișează ceea ce nu este ca fiind: așa, de pildă, ideile pe care le am despre căldură și frig sunt atât de puțin limpezi și distincte, încât nu aș putea spune, prin ele, dacă frigul e doar o privație a căldurii sau căldura una a frigului, ori care din două e calitatea adevărată și dacă nu cumva

nu-i nici una. Iar deoarece nici un fel de idei nu pot apărea decât ca fiind ale lucrurilor, în cazul că e adevărat despre frig că nu e nimic altceva decât o privație a căldurii, ideea care mi-l înfățișează drept ceva real și pozitiv nu e pe nedrept privită ca falsă — și tot astfel cu celelalte.

Desigur nu e nevoie să le atribui acestora un anumit autor deosebit de mine; căci dacă într-adevăr sunt false, adică nu reprezintă nici un fel de lucruri, îmi este cunoscut prin lumina minții că ele izvorăsc de la nimic, cu alte cuvinte că nu se află în mine dintr-altă pricină decât că lipsește ceva firii mele, care nu e întru totul desăvârșită; dacă în schimb sunt adevărate, dat fiind că îmi înfățișează atât de puțină realitate încât nici măcar n-o pot deosebi de neființă, nu văd de ce n-ar putea veni de la mine însumi.

Într-adevăr, dintre cele ce sunt limpezi și distincte în ideile lucrurilor corporale, îmi pare că pe unele le-am putut împrumuta de la ideea despre mine însumi, anume substanța, durata, numărul și toate câte sunt de același soi; căci atunci când socot că piatra e o substanță sau că e un lucru în stare să ființeze prin sine și, la fel, că eu sunt o substanță — chiar dacă socot că eu sunt un lucru ce cugetă, iar nu unul întins, și că piatra e unul întins, iar nu unul cugetător, și că prin urmare e cea mai mare deosebire între un concept altul, ele par totuși a se acoperi în ce privește substanța; și tot așa, atunci când percep că exist în clipa de față și-mi amintesc că am existat mai înainte, precum și atunci când am gânduri felurite al căror număr îl observ, capăt ideea duratei și a numărului, idei pe care pot apoi să le trec asupra oricăror altor lucruri. În schimb celelalte, toate din care sunt alcătuite ideile lucrurilor corporale, anume întinderea, figura, locul și mișcarea, nu sunt de fapt cuprinse în mine în chip formal, de vreme ce eu nu sunt altceva decât un lucru ce cugetă; însă, dat fiind că ele sunt doar anumite moduri ale substanței, iar eu sunt o substanță, ele par a putea fi cuprinse în mine în chip eminent.

Prin urmare, rămâne doar ideea de Dumnezeu unde trebuie cercetat dacă nu cumva se află vreun element care să nu fi putut izvorî de la mine însumi. Prin cuvântul de Dumnezeu înțeleg

o anumită substanță infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înțeleaptă, cât se poate de puternică și de care suntem creați, atât eu însumi, cât și orice altceva, dacă există orice altceva. Iar toate acestea sunt, în adevăr, de așa soi încât, cu cât le privesc mai atent, cu atât mai puțin îmi par a fi putut izvorî doar de la mine. Și astfel, după cele spuse mai sus, Dumnezeu există în chip necesar — iată încheierea de tras.

Căci, deși, de fapt, ideea de substanță se află în mine prin chiar faptul că eu sunt o substanță, nu se află totuși astfel ideea de substanță infinită, de vreme ce eu sunt mărginit, dacă nu ar izvorî dintr-o altă substanță, care să fie în adevăr nemărginită.

Și nici nu trebuie să socotesc că nu prind infinitul printr-o idee adevărată, ci doar printr-o negare a finitului, așa cum percep nemișcarea și întunecimile prin negarea mișcării și a lumii; căci, dimpotrivă, îmi dau seama în chip hotărât că e mai multă realitate în substanța nemărginită decât într-una mărginită și că, prin urmare, percepția infinitului este, într-o câtva, anterioară în mine celei a finitului, cu alte cuvinte percepția lui Dumnezeu e anterioară celei de mine. Într-adevăr, prin ce mijloc să înțeleg că mă îndoiesc, doresc, adică îmi lipsește ceva, precum și că nu sunt într-un totul desăvârșit, dacă nu se află în mine nici o idee a vreunei ființe mai desăvârșite, prin comparație cu care să-mi cunosc cusururile?

N-aș putea spune că ideea aceasta de Dumnezeu este falsă în chip material și că astfel poate veni de la nimic, după cum am văzut mai înainte cu privire la ideile de cald, de frig și cele asemănătoare; căci, dimpotrivă, fiind deosebit de limpede și distinctă și închizând în sine mai multă realitate obiectivă decât o alta, nici una nu e prin ea însăși mai adevărată și în nici una nu se ivește o mai mică bănuială de falsitate. Această idee a unei ființe într-un totul desăvârșite și infinite este, spun, cât se poate de adevărată; căci, deși s-ar putea închipui că o astfel de ființă nu există, nu s-ar putea închipui totuși că ideea ei nu înfățișează nimic adevărat, după cum am spus mai sus cu privire la ideea de frig. Ba încă, ea este cât se poate de limpede și distinctă; căci tot ceea ce percep limpede și distinct, anume ce e real și adevărat, ce poartă în sine o anumită desăvârșire, totul

e cuprins în ea. Nu se împotrivește la așa ceva faptul că nu înțeleg infinitul sau că există în Dumnezeu nenumărate alte aspecte, pe care nici nu le prind cu mintea și poate nici măcar nu sunt în stare să le bănuiesc într-un fel oarecare; căci e în firea infinitului ca el să nu fie prins cu mintea de către mine, care sunt mărginit; și e de ajuns ca eu să înțeleg acest lucru și să socotesc că toate cele pe care le percep limpede și despre care știu că poartă în ele o anumită desăvârșire, și încă poate altele nenumărate, pe care nu le știu, se află în Dumnezeu fie în chip formal, fie în chip eminent, pentru ca ideea pe care o am despre el să fie, printre toate cele ce se întâlnesc în mine, cea mai adevărată, cea mai limpede și cea mai bine desenată.

Dar poate că sunt ceva mai mult decât îmi dau eu seama, iar toate desăvârșirile acelea pe care le atribui lui Dumnezeu ar fi în mine însumi oarecum în putere, chiar dacă nu au ieșit încă la iveală și nici nu au fost actualizate. Într-adevăr, îmi dau seama acum de faptul că, puțin câte puțin, cunoașterea mea e sporită; și nu văd ce se împotrivește ca ea să sporească tot mai mult, la infinit, nici chiar de ce, cunoașterea mea fiind astfel sporită, să nu pot căpăta, cu ajutorul ei, toate celelalte desăvârșiri ale lui Dumnezeu; nici, în sfârșit, de ce, dacă se află acum în mine facultatea desăvârșirilor acestora, ea să nu fie de ajuns spre a produce ideea lor.

Însă nimic din cele de mai sus nu poate avea loc. Căci, mai întâi, deși e adevărat, în ce privește cunoașterea mea, că poate fi sporită treptat și că, în mine, se află în putere multe lucruri ce nu sunt încă în act — nimic dintre acestea totuși nu se referă la ideea de Dumnezeu, în care anume nu poate fi defel ceva în putere; căci însuși faptul că e sporită treptat e cea mai sigură dovadă de nedesăvârșire. De altminteri, chiar dacă cunoașterea mea ar fi sporită neconținut, nu-mi dau mai puțin seama că ea nu va fi niciodată, prin aceasta, infinită în act, întrucât niciodată nu va ajunge acolo încât să nu fie în stare de o creștere și mai mare încă; în timp ce pe Dumnezeu îl socotesc că e într-astfel infinit în act, încât nu poate fi adăugat nimic desăvârșirii sale. Și, în sfârșit, îmi dau seama că acel a fi în chip obiectiv al unei idei nu poate fi produs din simplul a fi în chip

potențial, care, la drept vorbind, nu e nimic —, ci doar din ceea ce e actual ori formal.

Și, de bună seamă, nu se află în toate acestea nimic care să nu fie vădit, prin lumina minții, celui care le cercetează cu grijă; dar fiindcă, atunci când sunt mai puțin atent și când imaginile lucrurilor sensibile îmi slăbesc ascuțimea minții, nu-mi amintesc la fel de lesne pentru ce pricină ideea unei ființe mai desăvârșite decât mine ar izvorî în chip necesar dintr-o ființă anumită care să fie cu adevărat mai desăvârșită — am de gând să cercetez mai departe dacă pot exista eu însumi, cel ce are ideea aceasta, fără ca o asemenea ființă să existe.

Dar de unde aş izvorî eu însumi? De la mine, de bună seamă, ori de la părinți sau de la altceva mai puțin desăvârșit decât Dumnezeu; căci nu-mi pot închipui nimic mai desăvârșit, nici măcar ceva la fel de desăvârșit ca el.

Dar, dacă aş izvorî de la mine, nu aş avea îndoieli, nu aş avea dorințe și nici nu mi-ar lipsi cel mai mic lucru; căci mi-aș fi dat toate desăvârșirile a căror idee anumită se află în mine, și astfel aş fi Dumnezeu. Nu trebuie să-mi închipui că, poate, cele ce-mi lipsesc sunt mai greu de dobândit decât cele ce se află în mine; căci, dimpotrivă, e vădit că a fost cu mult mai greu ca eu, cu alte cuvinte un lucru ori o substanță cugetătoare, să izvorăsc din nimic, decât să dobândesc cunoștințele multor lucruri pe care nu le știu și care sunt doar accidente ale acestei substanțe. Și, desigur, dacă aş avea de la mine ceea ce e mai însemnat, nu mi-aș refuza pe cele ce pot fi căpătate mai lesne, și nici chiar vreunul din cele ce percep că sunt cuprinse în ideea de Dumnezeu; căci într-adevăr nici unele nu-mi par mai greu de făcut; iar dacă vreunele ar fi mai greu de făcut, desigur mi-ar părea și mie mai greu — în cazul că celelalte pe care le am ar izvorî de la mine — deoarece mi-aș da seama că puterea mea se curmă în fața lor.

Și nu înlătur tăria acestor argumente dacă presupun că, poate, am fost întotdeauna așa cum sunt acum, ca și cum ar urma de aci că nu e de căutat nici un autor al existenței mele. Căci, întrucât întreg timpul vieții poate fi redus la părți nenumărate, dintre care fiecare nu atârână nicidecum de celelalte, nu reiese,

din aceea că am existat cu puțin înainte, cum că trebuie să exist acum, dacă o anumită cauză nu mă creează oarecum din nou, în clipa de față, cu alte cuvinte nu mă conservă. Căci este lucru vădit, celui care își ațintește privirea asupra firii timpului, că e nevoie întru totul de aceeași putere și acțiune spre a conserva un lucru oarecare în fiecare moment al duratei, putere de care ar fi nevoie spre a-l crea din nou, dacă n-ar exista încă; astfel încât e de asemenea vădit prin lumina minții că faptul conservării se deosebește doar prin judecata noastră de cel al creației.

Așa încât trebuie acum să mă întreb pe mine însumi dacă am vreo putere oarecare, datorită căreia să fiu în stare a face ca eu, cel care sunt acum, să exist și ceva mai târziu; căci, de vreme ce nu sunt nimic altceva decât un lucru ce cugetă, sau cel puțin de vreme ce vorbesc doar despre acea parte a mea care e lucru cugetător, dacă ar exista în mine o astfel de putere, fără îndoială că aș fi conștient de ea. Dar, pe de o parte, îmi dau seama că nu am nici una, iar pe de alta cunosc cât se poate de limpede, din aceasta chiar, că atârn de o anumită ființă, deosebită de mine.

Poate că acea ființă nu e Dumnezeu, și eu sunt pricinuit fie de către părinți, fie de orice alte cauze mai puțin desăvârșite decât Dumnezeu. Totuși, după cum am spus mai sus, e lucru lămurit că trebuie să existe în cauză cel puțin tot atât cât se află în efect; și astfel, deoarece sunt un lucru care cugetă și am în mine o anumită idee despre Dumnezeu, orice cauză mi-ar fi atribuită până la urmă, trebuie să se admită că și ea este un lucru cugetător și că are ideea tuturor desăvârșirilor pe care le presupun la Dumnezeu, iar cu privire la cauza în chestiune, se poate cerceta din nou dacă e de la sine sau vine de la o alta. Căci dacă e de la sine, reiese din cele spuse că ea însăși e Dumnezeu, deoarece, având puterea să ființeze prin sine, are negreșit și pe cea de a posedă în act toate desăvârșirile a căror idee o poartă în sine, cu alte cuvinte, toate pe care le concep a fi în Dumnezeu. Dacă însă vine de la o alta, se va cerceta din nou, la fel, cu privire la aceasta, dacă e prin sine ori vine de la o alta, până ce, în sfârșit, se ajunge la cauza ultimă, care va fi Dumnezeu.

Căci e îndeajuns de limpede faptul că nu poate exista aici nici un regres la infinit, mai cu seamă întrucât nu vorbesc atât despre cauza ce m-a produs odinioară, cât despre cea care mă păstrează în clipa de față.

Nu se poate închipui nici că, întâmplător, s-au potrivit în a mă crea mai multe cauze parțiale și că am primit de la una ideea uneia din desăvârșirile pe care le atribui lui Dumnezeu, de la o a doua ideea alteia, astfel încât în adevăr toate acele desăvârșiri să se întâlnească undeva în univers, dar nu toate laolaltă într-un subiect anumit, care să fie Dumnezeu. Căci, dimpotrivă, unitatea, simplitatea sau nedespărțenia tuturor elementelor care se află în Dumnezeu constituie una din desăvârșirile sale de frunte despre care îmi dau seama. Iar ideea acestei unități a tuturor desăvârșirilor sale nu a putut fi sădită în mine de vreo cauză de la care să nu fi căpătat și ideile celorlalte desăvârșiri. Cauza n-a făcut să le înțeleg drept întrunite și nedespărțite, dacă nu ar fi făcut totdeodată să știu ce anume sunt ele.

În sfârșit, în ce privește pe părinți, deși toate cele ce am socotit vreodată despre ei sunt adevărate, totuși de bună seamă nu ei mă păstrează acum, după cum nici nu m-au creat în vreun fel, în măsura în care sunt ființă cugetătoare; ci doar au pus anumite dispoziții în materia aceea în care am socotit că exist eu — eu adică spiritul, pe care singur îl accept acum drept mine. Și prin urmare nu poate fi aici nici o greutate privitoare la ei; ci trebuie să se tragă cu necesitate încheierea că, din simplul fapt că exist și că se află în mine o anumită idee a unei ființe desăvârșite, adică a lui Dumnezeu, se dovedește cât se poate de limpede faptul că și Dumnezeu există.

Rămâne doar să cercetez prin ce mijloc am primit de la Dumnezeu ideea aceasta; căci nici n-am scos-o din simțuri, nici nu mi-a venit vreodată pe nevroite, așa cum au obiceiul să vină ideile lucrurilor sensibile, atunci când acestea se ivesc ori când par a se ivi înaintea organelor externe ale simțurilor, și nici n-a fost alcătuită de către mine, căci nu sunt defel în stare să scot ceva din ea ori să-i adaug; și, prin urmare, rămâne să-mi fie în-născută, așa cum mi-e în-născută și ideea de mine însumi.

Și, desigur, nu e de mirare că Dumnezeu, creîndu-mă pe mine, mi-a împlântat acea idee, spre a fi întocmai unui semn de-al autorului întipărit operei sale; nici chiar nu e nevoie ca semnul acela să fie ceva anumit, deosebit de operă. Ci, prin faptul că Dumnezeu m-a creat, este foarte demn de crezare cum că eu am fost plămădit într-un anumit sens după chipul și asemănarea sa, precum și că această asemănare, unde e cuprinsă ideea de Dumnezeu, e percepută de mine tot prin facultatea datorită căreia mă percep pe mine însumi: cu alte cuvinte, atunci când îmi întorc spre mine ascuțișul minții, nu înțeleg numai că sunt un lucru nedesăvârșit și care atârnă de un altul, precum și un lucru ce tinde la nesfârșit către ceva din ce în ce mai înalt și mai bun; dar înțeleg totdeodată că ființa de care atâră nu are doar în chip indefinit și în putere tot ce e mare în ea, ci închide totul în sine cu adevărat în chip infinit, prin urmare că e Dumnezeu. Iar întreaga tărie a argumentului stă în faptul că îmi dau seama cum că nu se poate întâmpla să ființez având natura pe care o am, anume purtând în mine ideea de Dumnezeu, dacă în adevăr n-ar exista și Dumnezeu, acel Dumnezeu, spun, a cărui idee se află în mine — adică ce are toate desăvârșirile pe care nu pot să le cuprind cu mintea, dar pot să le ating, într-un fel oarecare, cu gândirea — și care nu e supus nici unui soi de cusruri. De unde reiese îndeajuns că el nu poate fi înșelător; căci e vădit minții că orice violenție și înșelăciune atâră de un cusr oarecare.

Dar, înainte de a cerceta mai cu grijă aceasta și totdeodată de a urmări alte adevăruri ce pot fi căpătate de aci, mă gândesc a zăbovi pe loc mai multă vreme, în contemplarea lui Dumnezeu însuși, a cântări în mine atributele sale și a intui, admira, venera, pe cât ar putea răbda mintea mea orbită, frumusețea acestei nesfârșite lumini. Căci, după cum socotim prin credință că în simpla contemplare a măreției divine constă fericirea cea mai înaltă a celeilalte vieți, tot așa ne dăm seama, de pe acum, că putem resimți prin această contemplare, deși e cu mult mai puțin desăvârșită, cea mai înaltă desfătare de care suntem în stare în viața de față.

A PATRA MEDITAȚIE

Despre adevăr și falsitate

M-am deprins într-astfel, zilele acestea, în a-mi îndepărta spiritul de simțuri și am constatat cu atâta amănunțime că sunt prea puține cele ce se percep în chip adevărat privitor la lucrurile corporale și că mai multe se cunosc despre spiritul omenesc iar încă mai multe despre Dumnezeu, încât îmi întorc acum cugetarea, fără nici o greutate, de la lucrurile sensibile¹ la cele doar inteligibile și desprinse de orice materie. Și, de bună seamă, am o idee cu mult mai distinctă a spiritului omenesc ca lucru ce cugetă, fără întindere în lungime, lățime, adâncime și neavând nimic de-al corpului — decât ideea ce o am despre vreun lucru corporal. Iar atunci când iau seama la faptul că mă îndoiesc sau că sunt un lucru nedesăvârșit și nu de sine stătător, mi se ivește o idee într-atât de limpede și distinctă a unei ființe de sine stătătoare și desăvârșite, adică a lui Dumnezeu; și din faptul că se află în mine o astfel de idee sau că eu exist purtând ideea aceasta, închei în chip atât de lămurit că și Dumnezeu există, precum și că de el atârnă în fiecare clipă întreaga mea existență — încât socotesc că nimic nu poate fi cunoscut mai sigur de către mintea omenească. Și de pe acum îmi pare că văd o cale anumită prin care să se ajungă de la această contemplare a Dumnezeu-lui adevărat, în sânul căruia zac tănuite toate comorile științelor și ale înțelepciunii, la cunoașterea celorlalte lucruri.

Căci, mai întâi, îmi dau seama că nu se poate întâmpla ca el să mă înșele vreodată, deoarece în orice înșelăciune sau amăgire e un element de nedesăvârșire; și cu toate că a fi în stare să înșeli pare o dovadă de ascuțime sau de putere, fără îndoială a vroi să înșeli trădează fie răutate, fie slăbiciune, și prin urmare nu revine lui Dumnezeu.

Într-al doilea rând, îmi dau seama că se află în mine o anumită facultate de a judeca, pe care, desigur, întocmai ca pe toate

¹ *imaginabilibus*.

celelalte care se află în mine, am primit-o de la Dumnezeu; iar cum acesta n-a vroit ca eu să mă înșel, de bună seamă că mi-a dat-o astfel încât, atâta vreme cât mă folosesc cum trebuie de ea, să nu mă pot înșela vreodată.

Nu ar rămâne nici o îndoială cu privire la acest lucru dacă n-ar părea să reiasă de aci că, astfel, eu nu pot greși niciodată; căci, dacă tot ce se află în mine izvorăște de la Dumnezeu, iar el nu mi-a dat vreo facultate de a greși, nu-mi pare că aş putea greși vreodată. Și, de fapt, atâta vreme cât nu cuget decât despre Dumnezeu și mă întorc întreg către el, nu observ nici o pricină de greșală ori falsitate; dar, revenit la mine curând după aceea, îmi dau seama că, totuși sunt supus la nenumărate greșeli. Cercetând cauza lor, constat că mi se ivește nu numai despre Dumnezeu, adică despre ființa întru totul desăvârșită, o idee reală și pozitivă, ci chiar, spre a vorbi astfel, cu privire la neființă, adică la ceea ce se depărtează cel mai mult de orice desăvârșire, o anumită idee negativă, și că sunt alcătuit într-astfel drept ceva de mijloc între Dumnezeu și neființă, adică între ființa supremă și neant, încât, în măsura în care sunt creat de către ființa supremă, nu se află cu adevărat nimic în mine prin care să mă înșel sau să cad în greșală, dar, în măsura în care particip totdeodată, într-un anumit sens, la nimic, adică la neființă, cu alte cuvinte în măsura în care nu sunt eu însumi ființa supremă și-mi lipsesc multe de tot — nu e lucru de mirare să mă înșel. Iar așa, înțeleg desigur că greșeala, întrucât e greșală, nu e ceva real care să depindă de Dumnezeu, ci este doar un cusur; și că, prin urmare, nu am nevoie, spre a greși, de vreo altă facultate dată de Dumnezeu în această țință, ci se întâmplă să greșesc din aceea că facultatea de a judeca adevărul, ce am de la el, nu e, în sânul ființei mele, nemărginită.

Totuși aceasta nu mă mulțumește încă; într-adevăr, eroarea nu e doar o negație, ci o privație, adică lipsa unei cunoștințe anumite ce ar fi trebuit, într-o privință, să se afle în mine; iar celui care cercetează cu atenție firea lui Dumnezeu nu-i pare că se poate întâmpla ca el să fi așezat în mine vreo facultate care să nu fie, în felul ei, desăvârșită, deci care să fie lipsită de vreo desăvârșire cuvenită ei. Într-adevăr, dacă, cu cât e mai iscusit

meșteșugarul, cu atât izvorăsc de la el opere mai desăvârșite, ce poate să fi fost făcut de către acel suprem ziditor al tuturor lucrurilor care să nu fie desăvârșit în orice privință? Nu încapе îndoială că Dumnezeu m-ar fi putut crea astfel încât să nu mă înșel niciodată; de asemenea, nu încapе îndoială că a vroit întotdeauna aceea ce este cel mai bine: atunci, prin urmare, e mai bine ca eu să mă înșel decât să nu mă înșel?

În timp ce cântăresc mai cu băgare de seamă acestea, îmi vine în minte, în primul rând, împrejurarea că nu trebuie să mă mir dacă se săvârșesc, de către Dumnezeu, unele lucruri ale căror pricini nu le înțeleg, și astfel nici nu trebuie să mă îndoiesc de existența sa dacă întâmplător aș experimenta că există alte lucruri cu privire la care nu pricep de ce sau cum au fost săvârșite de către el. Căci, întrucât știu de pe acum că firea mea este foarte neputincioasă și îngrădită, pe când cea a lui Dumnezeu e nesfârșită, de necuprins cu mintea, infinită, știu totdeauna îndeajuns de bine că el e în stare de nenumărate isprăvi, ale căror cauze nu le cunosc; iar din această singură pricină, socotesc că întreg soiul de cauze ce obișnuiesc a fi derivate din noțiunea de scop nu are nici o întrebuințare în cele ale fizicii; căci nu fără a fi cutezător îmi închipui eu că pot cerceta scopurile lui Dumnezeu.

Îmi mai vine în minte, de asemenea, că nu trebuie privită o făptură oarecare, luată deosebit, ci totalitatea lucrurilor — ori de câte ori cercetăm dacă operele lui Dumnezeu sunt desăvârșite; căci lucrul care, dacă e luat singur, ar părea, poate nu pe nedrept, foarte nedesăvârșit, este cât se poate de desăvârșit ca având în lume rolul¹ de parte; și, deși, din aceea că am vroit să mă îndoiesc de toate, nu am știut până acum în chip sigur despre nimic că ar exista, în afară de mine și de Dumnezeu, nu pot, totuși, din aceea că devin conștient de puterea nesfârșită a lui Dumnezeu, să tăgăduiesc că multe altele au fost făcute de către el, sau măcar ar putea fi făcute, astfel încât eu să am rolul de parte în întregul lucrurilor.

¹ *rationem*.

Apoi, întorcându-mă mai mult spre mine și cercetând ce fel sunt greșelile mele (care singure dovedesc o anumită nedesăvârșire în mine), bag de seamă că ele atârnă de două pricini întâlnite la un loc, anume de facultatea de a cunoaște, care e în mine, și de facultatea de alegere, ori libertatea arbitrlui, cu alte cuvinte de intelect și totdeauna de voință. Căci prin intelect singur nu percep decât ideile cu privire la care pot aduce o judecată, și nu se află, la drept vorbind, vreo greșală în el, privit astfel; iar cu toate că ființează, poate, nenumărate lucruri, cu privire la care n-am în mine idei defel, nu trebuie totuși să mă numesc privat de ele, ci numai lipsit în înțeles negativ, întrucât nu pot înfățișa nici un temei prin care să arăt că Dumnezeu trebuia să-mi dea o facultate de cunoaștere mai mare decât cea pe care mi-a dat-o; în sfârșit, oricât îmi dau seama că e de iscusit creatorul, nu socotesc totuși că a trebuit să pună în fiecare din făpturile sale toate desăvârșirile pe care le poate pune în unele. Nici nu pot, de asemenea, să mă plâng cum că nu am primit de la Dumnezeu o voință ori libertate a arbitrlui îndejuns de întinsă și desăvârșită; căci simt, de bună seamă, că a mea nu e îngădită prin nici un fel de margini. Și ceea ce mi se pare că trebuie consemnat în chip deosebit e împrejurarea că nu se află în mine alte lucruri atât de desăvârșite sau într-atât de mari încât să nu gândesc despre ele că pot fi încă mai desăvârșite sau mai mari. Căci dacă, de pildă, privesc facultatea de înțelegere, îmi dau îndată seama că ea e plăpândă în mine și foarte îngădită, și alcătuiesc totdeauna ideea unei alteia, cu mult mai mare, ba chiar cât se poate de mare și infinită, iar despre aceasta, prin însuși faptul că-i pot plăsmui ideea, îmi dau seama că ține de esența lui Dumnezeu. Tot așa, dacă cercetez facultatea de a-și aminti, închipui, sau oricare altele, nu găsesc cu desăvârșire nici una de care să nu-mi dau seama că e, în mine, slabă și îngădită, iar în Dumnezeu, fără măsură. Rămâne doar voința, sau libertatea arbitrlui, pe care o resimt atât de mare, în mine, încât nu ating ideea nici uneia mai mari; așadar ea, mai ales, este cea datorită căreia înțeleg că eu însumi înfățișez o anumită imagine și asemănare a lui Dumnezeu. Căci, deși ea e fără de comparație mai mare în Dumnezeu decât în mine, atât din

pricina cunoașterii și puterii ce i se alătură, care o fac mai tare și mai sigură, cât și din pricina obiectului, întrucât se întinde peste mai multe lucruri — privită în sine, totuși, în chip formal și riguros, nu pare mai mare; fiindcă ea nu constă decât în aceea că putem săvârși sau nu un lucru (adică să-l afirmăm sau să-l tăgăduim, să-l urmărim sau să-l ocolim) ori mai degrabă în aceea, doar, că suntem într-astfel purtați către ceea ce ne este înfățișat de către intelect ca trebuind să fie afirmat ori tăgăduit, sau urmărit ori ocolit, încât nu ne simțim hotărâți spre așa ceva de către nici o putere din afară. Într-adevăr, nu e nevoie, spre a fi liber, să pot fi atras de fiecare parte, ci, dimpotrivă, cu cât atâră mai greu într-o parte — fie pentru că deosebesc în chip limpede în ea pricina adevărului și a bunătății, fie pentru că Dumnezeu a potrivit astfel cele de tot tainice ale cugetării mele — cu atât mai liber o aleg; și de bună seamă nici harul divin și nici cunoașterea firească a minții nu slăbesc vreodată libertatea, ci mai degrabă o sporesc și o întăresc. Însă indiferența aceea pe care o resimt, atunci când nici un argument nu mă împinge într-o parte mai mult decât într-alta, este cel mai mic grad de libertate și nu dovedește nici o desăvârșire în ea, ci mai degrabă un cusur în cunoaștere ori o anumită negație; căci, dacă aș vedea întotdeauna limpede ce este adevărat și bun, nu aș sta niciodată în cumpănă cu privire la ceea ce trebuie hotărât ori ales; și astfel, deși întru totul liber, n-aș putea fi niciodată indiferent.

Din cele de mai sus, însă, îmi dau seama că nici puterea de a vroi, pe care o am de la Dumnezeu, nu este, privită în sine, pricina greșelilor mele, de vreme ce e cât se poate de întinsă și, în felul ei desăvârșită; nici chiar prin facultatea de a înțelege, de vreme ce orice înțeleg, fără îndoială că înțeleg în chip drept, întrucât am de la Dumnezeu faptul de a înțelege—așadar nici prin ea nu se poate întâmpla să mă înșel. Atunci de unde izvorăsc greșelile mele? Din faptul că, voința întinzându-se mai mult decât intelectul, nu o închid între aceleași granițe, ci o extind chiar asupra lucrurilor pe care nu le înțeleg; iar fiindcă în privința acestora ea e indiferentă, se abate lesne de la ceea ce e adevărat și bun, iar astfel mă înșel și păcătuiesc.

De pildă, pe când cercetam, în zilele din urmă, dacă există ceva pe lume și-mi dădeam seama că, din însuși faptul că cercetam așa ceva, reieșea neîndoios că și eu ființez, n-am putut, de fapt, să nu judec că aceea ce prindeam cu mintea în chip atât de limpede e adevărat; nu pentru că fusesem silit la aceasta de vreo putere din afară, ci fiindcă, dintr-o mare lumină în intelect a reieșit o înclinare în voință, iar astfel, cu atât am crezut mai liber și din propriu îndemn așa ceva, cu cât am fost mai puțin indiferent privitor tocmai la acel lucru. Acum însă, nu știu doar că eu ființez, în măsura în care sunt un anumit lucru cugetător, ci, pe deasupra, mi se ivește chiar ideea unei anumite naturi corporale, ba se întâmplă să mă întreb dacă natura cugetătoare, ce e în mine, sau mai degrabă ce sunt eu însumi, e deosebită de natura aceea corporală, ori dacă ele sunt același lucru; și presupun că, până acum, nu se ivește minții mele nici un argument care să mă încredințeze de adevărul unei teze, mai degrabă decât al treilea. De bună seamă, prin aceasta tocmai mă simt nepăsător în ce privește afirmarea ori tăgăduirea fiecărei teze, sau chiar în a lua vreo hotărâre cu privire la lucrul în chestiune.

Ba mai mult încă, nehotărârea aceasta nu se întinde doar asupra lucrurilor despre care intelectul nu știe cu desăvârșire nimic, ci, îndeobște, la toate cele ce nu sunt cunoscute de el îndeajuns de lămurit, în clipa, chiar, în care voința dezbate cu privire la ele: căci oricât de probabile ar fi presupunerile ce mă târăsc într-o parte, simpla cunoaștere a faptului că sunt presupuneri, iar nu argumente sigure și neîndoioase, îmi ajunge spre a împinge încuviințarea mea în direcția potrivnică. Lucru pe care l-am resimțit din plin zilele trecute, atunci când am presupus că sunt cu desăvârșire false — doar prin faptul de a fi înțeles că mă pot îndoi, într-un anumit chip, de ele — toate cele pe care le socotisem mai înainte drept cât se poate de adevărate.

Când însă nu percep îndeajuns de limpede și distinct ce anume este adevărat — dacă mă opresc, în fapt, de la rostirea unei judecăți, e vădit că fac ce trebuie și că nu mă înșel. Dar dacă fie afirm, fie tăgăduiesc, atunci nu mă folosesc în chip potrivit de libertatea arbitrului; și dacă mă întorc spre acea teză care

e falsă, greșesc din plin; dacă însă o îmbrățișez pe cealaltă, pot întâmplător cădea în adevăr, însă nu voi fi astfel departe de eroare, deoarece e vădit, prin lumina minții, că pătrunderea intelectului trebuie să preceadă întotdeauna hotărârea voinței. Iar în această întrebuintare — nu cea dreaptă — a liberului arbitru, sălășluiește lipsa care a alcătuit forma greșelii: lipsa, spun sălășluiește în operația însăși, în măsura în care izvorăște de la mine, iar nu în facultatea pe care am primi-o de la Dumnezeu, nici chiar în operație, în măsura în care atârnă de el.

Căci nu am vreo îndreptățire să mă plâng de faptul că Dumnezeu nu mi-a dat o mai mare putere de a înțelege sau nu mi-a dat o mai mare lumină firească decât cea pe care o am, deoarece este în firea intelectului¹ mărginit să nu înțeleagă multe și în firea unuia zămislit să fie mărginit; ba este cazul să port recunoștință pentru cele ce mi-a împărtășit acela care nu mi-a datorat niciodată nimic, iar nu să socotesc că m-a lipsit de sau că mi-ar fi răpit cele pe care nu mi le-a dat.

La fel, nu am dreptul să mă plâng că mi-a dat o voință mai întinsă decât intelectul; căci, întrucât voința constă într-un singur lucru, doar, și întocmai ca în ceva indivizibil, natura ei nu pare să îngăduie ca o parte din ea să poată fi desprinsă; și, de bună seamă, cu cât e mai întinsă, cu atât trebuie să arăt o recunoștință mai mare dătorului ei.

În sfârșit, la fel, nici nu trebuie să mă plâng de faptul că Dumnezeu s-ar potrivi cu mine să producă acele acte de voință sau acele judecăți în care mă înșel: căci actele amintite sunt într-un tot bun și adevărate, în măsura în care atârnă de Dumnezeu, și e în mine, întru câtva, semnul unei mai mari desăvârșiri faptul că pot să le produc, decât dacă n-aș putea. În ce privește privația, în care singură sălășluiește pricina formală a falsității și a greșelii, ea nu are nevoie de nici o participație a lui Dumnezeu, deoarece nu e ceva pozitiv — nici, dacă e raportată la el, drept cauză, nu trebuie numită o privație, ci o simplă negație. Căci, desigur, nu e nici o nedesăvârșire în Dumnezeu faptul

¹ *De ratione intellectus.*

că mi-a dat libertatea de a încuviința ori nu anumite lucruri, a căror percepție limpede și distinctă nu a împlântat-o în intelectul meu; ci fără îndoială e o nedesăvârșire în mine faptul că nu mă folosesc bine de această libertate și că rostesc o judecată cu privire la cele pe care nu le înțeleg în chip potrivit. Îmi dau seama, totuși, că Dumnezeu putea lesne face ca, deși să fi rămas tot liber și de cunoaștere îngrădită, să nu mă înșel niciodată: anume fie dacă sădea în intelectul meu pătrunderea limpede și distinctă a tuturor lucrurilor cu privire la care voi fi avut de hotărât cândva; fie, doar, dacă întipărea atât de trainic în mintea mea faptul că nu trebuie hotărât niciodată cu privire la un lucru pe care nu-l înțeleg limpede și distinct, încât să nu pot pierde cu vederea așa ceva. Pricep lesne că, în măsura în care am rolul unei ființe singure¹, voi fi fost mai desăvârșit de cum sunt astăzi dacă eram creat de Dumnezeu în felul de mai sus. Totuși nu pot tăgădui prin aceasta că e întru câtva o mai mare desăvârșire, în întregul lucrurilor, faptul că unele din părțile întregului sunt neîntinate de greșeli, iar altele nu, decât dacă toate ar fi pe deplin identice. Și nu am dreptul de a mă văita de împrejurarea că Dumnezeu a vroit ca eu să joc în lume un astfel de rol, care nu este cel mai ales și mai desăvârșit dintre toate.

De altminteri, chiar dacă nu pot să mă țin departe de greșeli în felul acela dintâi ce atârnă de perceperea lămurită a tuturor lucrurilor cu privire la care trebuie să se ia o hotărâre, o pot totuși face în felul de-al doilea, care nu atârnă decât de faptul că-mi amintesc, ori de câte ori nu e limpede adevărul unui lucru, de datoria de a nu rosti o judecată; căci, deși resimt că se află în mine o astfel de îngrădire încât nu pot să mă opresc neconținut asupra uneia și aceleiași cunoștințe, pot izbuti totuși, printr-o atentă și des repetată meditație, să-mi amintesc de cunoștința aceea, ori de câte ori e nevoie, și astfel să capăt deprinderea de a nu greși.

Deoarece în lucrul acesta zace desăvârșirea cea mai înaltă și mai de seamă a omului, socotesc că nu am câștigat puțin dato-

¹ *Rationem totius cujusdam.*

rită meditației de azi, cercetând pricina greșelii și a neadevărului. Și, desigur, pricina nu poate fi nici una în afară de cea pe care am arătat-o; căci, de câte ori îmi strunesc astfel voința, în judecățile ce sunt de rostit, încât ea să se întindă doar la cele ce-i sunt înfățișate în chip limpede și distinct de către intelect, nu se poate întâmpla de fel să mă înșel, fiindcă orice percepție limpede și distinctă este, negreșit, ceva, și prin urmare nu poate veni de la nimic, ci are în chip necesar pe Dumnezeu drept autor, pe acel Dumnezeu, spun, întru totul desăvârșit, despre care nu se potrivește să se afirme că e înșelător; și astfel ea este, fără îndoială, adevărată. Iar azi nu am învățat doar de ce anume trebuie să mă feresc spre a nu mă înșela niciodată, ci și ce e de făcut spre a atinge adevărul; căci de bună seamă îl ating dacă nu iau seama cu atenție decât la toate cele pe care le înțeleg în chip desăvârșit și dacă le deosebesc de celelalte, pe care le prind în chip ceva mai tulbure și mai întunecat. În vederea unui astfel de lucru mă voi osteni cu sârg de aci înainte.

A CINCEA MEDITAȚIE

*Despre esența lucrurilor materiale
și din nou despre Dumnezeu, cum că există*

Îmi rămân multe de cercetat cu privire la atributele lui Dumnezeu, multe despre natura mea însăși, ori a spiritului meu; dar pe acestea le voi relua poate altădată, iar acum nimic nu pare mai grabnic (după ce am văzut ce anume trebuie făcut pentru atingerea adevărului) decât să mă silesc să ies din îndoielile în care am căzut zilele trecute și să văd dacă se poate căpăta ceva sigur despre lucrurile materiale.

Și, de fapt, înainte de a cerceta dacă ființează unele lucruri de acest soi în afara mea, trebuie să contemp lu ideile lor, în măsura în care se află în cugetul meu, și să văd care dintre ele sunt distincte, care tulburi.

Anume, imaginez în chip distinct cantitatea, pe care filozofii o numesc de obicei continuă, sau întinderea în lungime, lățime și adâncime a acestei cantități, ori mai degrabă a mărimii lucrului; număr în ea părți felurite; atribui acelor părți oricâte mărimi, figuri, locuri și mișcări locale, iar mișcărilor acestora oricâte durate.

Și nu doar acelea, privite așa în genere, îmi sunt pe deplin cunoscute și apropiate, ci, pe deasupra, percep încă, luând aminte la ele, nenumărate lucruri particulare, cu privire la figuri, număr, mișcare și altele asemănătoare, al căror adevăr este într-atât de vădit și de potrivit naturii mele încât, atunci când dezvălui mai întâi aceasta, nu-mi pare atât că deprind ceva nou, cât că îmi amintesc de cele ce știam dinainte, sau că devin conștient de cele ce de fapt erau de mult în mine, deși mai înainte nu-mi întorsesem spre ele privirea minții.

Iar ceea ce socotesc că, mai presus de toate, e demn de luat în seamă e faptul că se întâlnesc în mine idei nenumărate de ale anumitor lucruri, idei ce, chiar dacă, poate, nu ființează nicăieri în afara mea, nu pot fi totuși înfățișate ca nefiind nimic; și cu toate că întru câțva ele sunt cugetate de mine după voie, nu sunt totuși plăsmuite de mine, ci își au naturile lor adevărate și neschimbătoare. Așa, de pildă, când închipui un triumghi, chiar dacă o astfel de figură nu există nicăieri în afara cugetării mele și nici n-a existat, este totuși hotărnicită o anumită natură, esență ori formă neschimbătoare și veșnică a ei, ce n-a fost alcătuită de către mine și nici nu atârnă de mintea mea; după cum se arată din aceea că se pot dovedi proprietăți felurite cu privire la triumghiul în chestiune, anume că unghiurile sale sunt echivalente cu două unghiuri drepte, că latura cea mai mare e subîntinsă de unghiul cel mai mare și altele asemănătoare, de care, vrând nevrând, îmi dau limpede seama acum, chiar dacă nu mă gândisem defel la ele mai înainte, atunci când am plăsmuit triumghiul — proprietăți care nu fuseseră prin urmare născocite de mine.

Și nu aduce nici o schimbare¹ afirmația că ideea acestui triumghi mi-a venit de la lucrurile din afară, prin organele simțurilor, anume fiindcă am văzut uneori corpuri cu figuri triumghiulare; căci pot născoci nenumărate alte figuri, cu privire la care să nu încapă nici o bănuială cum că mi-ar fi căzut vredată sub simțuri, și totuși să fiu în stare a dovedi despre ele proprietăți felurite, nu mai puțin decât despre triumghi. Acestea toate sunt de bună seamă adevărate, întrucât sunt limpede cunoscute de mine, și astfel înseamnă cu adevărat ceva: căci e lucru vădit că tot ce e adevărat este ceva; și am arătat pe larg că toate cele pe care le cunosc în chip limpede sunt adevărate. Iar cu toate că n-am dovedit faptul, firea minții mele e de așa fel încât nu pot să nu mă încred în lucrurile acelea, atâta vreme, măcar, cât le percep în chip limpede. Și-mi amintesc că întotdeauna, chiar înainte de perioada de față, pe când mă încredeam cât se poate de mult obiectelor senzoriale, le socoteam drept cele mai sigure dintre toate adevărurile de acest soi pe acelea pe care le pătrundeam lămurit cu privire la numere, figuri, sau la altele revenind aritmeticii, geometriei ori, îndeobște, științei pure și abstracte.

Acum însă, dacă, din simplul fapt că pot scoate din cugătarea mea ideea unui lucru oarecare, reiese că toate cele pe care le percep limpede și distinct ca aparținând lui îi revin cu adevărat, nu se poate oare căpăta de aci și un argument prin care să se dovedească existența lui Dumnezeu? Desigur că ideea acestuia, adică a unei ființe cât se poate de desăvârșite, nu o întâlnesc mai puțin în mine decât ideea oricărei figuri sau a oricărui număr; nu-mi dau mai puțin limpede și distinct seama că naturii sale îi aparține faptul de a exista veșnic, decât că aparține chiar naturii figurii sau numărului aceea ce dovedesc despre o figură sau un număr oarecare; și prin urmare, deși nu toate cele pe care le-am gândit în zilele din urmă fuseseră adevărate, existența lui Dumnezeu ar trebui să aibă în mine cel

¹ *Neque ad rem attinet.*

puțin același grad de siguranță pe care-l avuseseră până acum adevărurile matematicii.

Totuși, de bună seamă că la prima vedere acest lucru nu e întru totul lămurit, ci seamănă cu un soi de sofisme. Căci, întrucât sunt deprins să deosebesc, în toate celelalte lucruri, existența de esență, mă încredințez lesne că pot s-o deosebesc și de esența lui Dumnezeu și să gândesc astfel pe Dumnezeu drept neființând. Totuși, celui care privește mai atent lucrurile i se arată limpede că existența lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de esența sa mai mult decât de esența unui triumphi mărimea celor trei unghiuri ale sale egale cu două drepte, ori ideea de munte de cea de vale; așa încât nu e mai nepotrivit să se gândească un Dumnezeu (adică ființa întru totul desăvârșită) căruia să-i lipsească existența (deci căruia să-i lipsească o desăvârșire oarecare) decât să se închipuie un munte căruia să-i lipsească valea.

Însă, dacă nici măcar nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca existând, după cum nu pot gândi muntele fără de vale, desigur că, la fel cum nici din faptul că gândind muntele cu vale nu reiese că există vreun munte pe lume, tot așa, din faptul că gândesc pe Dumnezeu ca ființând nu pare a reieși că el ființează: căci gândirea mea nu pune nici un fel de necesitate în lucruri; și la fel cum e îngăduit să se închipuie un cal înaripat, deși nici un cal nu are aripi, la fel, poate, sunt în stare să atribui lui Dumnezeu existența, deși nu există nici un Dumnezeu.

Dar tocmai aci zace sofismul; căci din aceea că nu pot gândi muntele fără de vale nu reiese că se află undeva un munte și o vale, ci doar că muntele și valea, fie că există, fie că nu, nu se pot despărți unul de celălalt. Însă din faptul că nu pot gândi pe Dumnezeu decât ca ființând, reiese că existența e nedespărțită de Dumnezeu și, prin urmare, că el ființează cu adevărat; nu fiindcă gândirea mea ar săvârși aceasta sau ar impune unui lucru o necesitate anumită, ci, dimpotrivă, fiindcă necesitatea lucrului însuși, anume a existenței lui Dumnezeu, mă hotărăște să cuget așa ceva: căci nu am libertatea să gândesc pe Dumnezeu fără de existență (adică ființa întru totul desăvârșită fără

de cea mai înaltă desăvârșire) după cum am libertatea să închipui calul fie cu aripi, fie fără.

Și nu trebuie să se spună, aci, că este într-adevăr nevoie să presupun pe Dumnezeu ca fiind, după ce am presupus că el are toate desăvârșirile — de vreme ce existența e una dintre ele —, ci că prima presupunere nu era necesară; după cum nu e nevoie să socotesc că toate cadrilateralele sunt înscrise cercului, dar, presupunând că socotesc aceasta, ar fi nevoie să afirm că rombul e înscris cercului, ceea ce totuși e în chip vădit neadevărat. Căci, deși s-ar putea să nu cad vreodată în anumite cugetări asupra lui Dumnezeu, ori de câte ori cuget, totuși, cu privire la ființa primă și cea mai înaltă și scot ideea ei ca din comoara minții mele, e nevoie să-i atribui toate desăvârșirile, chiar dacă nu le înșir atunci pe toate și nici nu cercetez pe fiecare în parte: nevoie care ajunge pe deplin ca mai târziu, când bag de seamă că existența e o desăvârșire, să trag pe drept încheierea că ființa primă și supremă există; așa precum nu e obligatoriu să-mi închipui vreodată un triunghi, dar ori de câte ori vreau să cercetez o figură plană, având doar trei unghiuri, e obligatoriu să-i atribui acele proprietăți, de unde se trage în chip nimerit încheierea că cele trei unghiuri ale ei nu sunt mai mari decât două drepte, chiar dacă nu bag de seamă, atunci tocmai, proprietatea aceasta. Atunci când, însă, cercetez ce figuri se înscriu cercului, nu e defel nevoie să socotesc că toate cadrilateralele trebuie să fie din rândul lor; ba chiar nici nu pot să închipui aceasta, atâta vreme cât nu vreau să admit nimic în afară de ceea ce înțeleg limpede și distinct. Și, prin urmare, e o mare deosebire între presupuneri false, de acest soi, și ideile adevărate înăscute mie, printre care cea dintâi și cea mai însemnată e a lui Dumnezeu. De bună seamă pricep în multe feluri că ea nu e ceva plăsmuit, atârând de cugetarea mea, ci imaginea unei naturi adevărate și neschimbătoare: așa, mai întâi, fiindcă nu poate fi născocit de mine nici un alt lucru, în a cărui esență să fie cuprinsă existența, în afară de Dumnezeu; apoi fiindcă nu pot prinde cu mintea doi sau mai mulți Dumnezeu de acest soi și fiindcă, presupunând că unul există acum, văd că e întru totul necesar ca el să fi existat mai înainte, de totdeauna, cât și să

stăruie a exista în viitor, pe totdeauna; în sfârșit, fiindcă percep multe altele în Dumnezeu, la care nimic nu poate fi micșorat ori schimbat.

Însă, de fapt, orice mijloc de a dovedi aș folosi până la capăt, întotdeauna lucrul revine la împrejurarea că numai acelea mă conving întru totul pe care le percep limpede și distinct. Și între cele pe care le percep astfel, chiar dacă unele sunt vădite fiecăruia, altele în schimb nu sunt descoperite decât de către cei care le privesc mai de aproape și le cercetează mai cu sârg, totuși, după ce au fost dezvăluite, acestea nu sunt socotite mai puțin sigure decât primele. Așa, deși nu apare tot atât de lesne, într-un triumghi dreptunghi, faptul că pătratul bazei este egal cu pătratul laturilor, pe cât apare faptul că baza e subîntinsă de unghiul cel mai mare al triumghiului, proprietatea nu e totuși mai puțin crezută după ce a fost pătrunsă într-un rând. În ce privește însă pe Dumnezeu — negreșit dacă nu sunt copleșit de prejudecăți și dacă imaginile lucrurilor sensibile nu împresoară din toate părțile gândirea mea —, îl cunosc mai întâi și mai lesne decât orice; și într-adevăr, ce este de la sine mai lămurit decât faptul că ființa supremă există, cu alte cuvinte că Dumnezeu, singurul în a cărui esență este cuprinsă existența, ființează?

Și, deși am avut nevoie de o cercetare îngrijită spre a pătrunde lucrul acesta, acum totuși nu numai că sunt la fel de sigur, cu privire la el, ca de oricare altul ce pare cât se poate de sigur, dar pe deasupra bag chiar de seamă că siguranța celorlalte lucruri atârna într-astfel de acesta, încât fără de el nu s-ar putea ști niciodată nimic în chip desăvârșit.

Într-adevăr, deși firea mea e de așa fel încât, atâta vreme cât percep ceva în chip foarte limpede și distinct, nu pot să nu cred că e adevărat, fiindcă totuși firea mea e în același timp de așa fel încât nu sunt în stare să-mi pironesc mintea neconținut asupra unui lucru, spre a-l pătrunde în chip limpede, și amintirea unei judecăți făcute mai înainte îmi revine adesea, chiar atunci când nu mai am sub ochi pricinile pentru care am judecat că un lucru e astfel — pot să se ivească argumente noi care, dacă nu aș cunoaște pe Dumnezeu, să mă smulgă lesne din părerea

făcută și astfel să nu am niciodată cunoașterea adevărată și sigură cu privire la ceva, ci doar păreri șterse și schimbătoare. Astfel, de pildă, atunci când mintea mea cercetează natura triunghiului, pătruns fiind de principiile geometriei îmi apare în adevăr, în chip foarte sigur, că unghiurile sale sunt echivalente cu două unghiuri drepte și nu pot să nu cred că lucrul e adevărat, atâta vreme cât mă ațintesc asupra demonstrației lui; dar, de îndată ce mi-am abătut pătrunderea minții de la aceasta, oricât mi-aș mai aminti că am înțeles-o deosebit de limpede, se poate lesne întâmpla să mă îndoiesc că ea e adevărată, în cazul că într-adevăr nu am cunoștință despre Dumnezeu. Căci pot să mă încredințez că am fost într-astfel făcut de către natură, încât să mă înșel uneori, în cele pe care socot că le pătrund cât se poate de limpede; mai ales atunci când mi-aș aminti că am socotit drept adevărate și sigure multe lucruri despre care am hotărât mai târziu, împins de alte pricini, cum că sunt neadevărate.

Însă, după ce am pătruns faptul că Dumnezeu există, întrucât am priceput totdeodată că celelalte toate atârnă de el, iar că el nu este înșelător; și întrucât am încheiat că toate cele pe care le percep limpede și distinct sunt în chip necesar adevărate — chiar dacă nu mă ațintesc mai departe asupra pricinilor pentru care am judecat că lucrul acela e adevărat, în cazul doar că-mi amintesc a-l fi înțeles limpede și distinct, nu se poate aduce nici un argument care să mă silească a mă îndoii, ci am despre acel lucru o cunoaștere adevărată și sigură. Dar nu numai despre acel lucru, ci despre toate celelalte pe care-mi amintesc a le fi demonstrat vreodată, precum despre cele geometrice și altele asemănătoare. Ce anume mi s-ar aduce împotrivă acum? Oare că sunt făcut astfel încât să mă înșel adesea? Dar acum știu că nu mă pot înșela în cele pe care le înțeleg lămurit. Că altădată am socotit drept adevărate și sigure multe pe care mai târziu le-am observat a fi neadevărate? Dar nu percepușem pe nici unul din ele în chip limpede și distinct, ci, neștiutor al acestui criteriu de adevăr, crezusem lucrurile întâmplător, dintr-alte pricini, pricini pe care mai târziu le-am văzut a fi mai puțin traionice. Ce să se zică, prin urmare? Oare (după cum îmi aduceam

singur întâmpinarea, odată) că dorm, sau că toate cele pe care le gândesc acum nu sunt mai adevărate decât cele ce se ivesc în somn? Dar aceasta nu aduce nici o schimbare; căci negreșit, deși dormind, dacă un lucru e limpede minții mele, el e întrutotul adevărat.

Și astfel văd pe deplin că siguranța și adevărul oricărei cunoașteri atârnă doar de cunoștința Dumnezeuului adevărat, așa încât, înainte de a-l fi aflat pe el n-aș fi putut ști în chip desăvârșit nimic cu privire la vreun lucru. Acum, însă, îmi pot fi pe deplin cunoscute și sigure nenumărate lucruri, atât cu privire la Dumnezeu însuși și la celelalte obiecte intelectuale, cât și cu privire la acea întreagă natură corporală care e obiect al matematicilor pure.

A ȘASEA MEDITAȚIE

Despre existența lucrurilor materiale și deosebirea adevărată a spiritului de corp

A rămas să cercetez dacă lucrurile materiale există. Și într-adevăr, știu acum cel puțin că, în măsura în care sunt obiecte ale matematicii pure, ele pot exista, deoarece le percep în chip limpede și distinct. Căci, fără nici o îndoială, Dumnezeu e în stare a face toate cele pe care eu sunt în stare să le percep astfel; și despre nimic nu am hotărât vreodată că nu poate fi săvârșit de el, decât prin aceea că lucrul în chestiune se împotrivea unei perceperi distincte din partea mea. Pe deasupra, din facultatea de a imagina, de care îmi dau seama că mă folosesc atâta timp cât mă învârtesc printre lucrurile materiale, pare a reieși că ele există; căci, aceluia care privește mai cu grijă ce anume e imaginația, ea îi apare ca nefiind nimic altceva decât o anumită aplicare a facultății de cunoaștere la un corp, prezent ei în chip intim și prin urmare existent.

Pentru ca aceasta să fie lucru lămurit, iau în seamă, mai întâi, deosebirea dintre imaginație și gândirea pură. Așa, de pildă,

atunci când închipui un triunghi, nu prind cu mintea numai că el este o figură alcătuită din trei linii, ci intuiesc totdeodată, prin ascuțimea minții, aceste trei linii, ca și cum ele ar fi de față —, iar, așa ceva e ceea ce numesc a închipui. Dacă însă vreau să mă gândesc la un chiliogon, prind cu mintea, negreșit, la fel de bine că el este o figură alcătuită din o mie de laturi, după cum înțeleg că triunghiul e o figură alcătuită din trei; însă nu mai închipuiesc acele o mie de laturi sau nu le intuiesc ca și cum le-aș avea de față. Și cu toate că atunci, din obiceiul de a închipui ceva întotdeauna când cuget despre un lucru corporal, îmi reprezintă poate o figură oarecare în chip confuz, se dovedește totuși că ea nu e un chiliogon, fiindcă nu e în nici o privință¹ deosebită de cea pe care de asemenea mi-aș înfățișa-o, dacă aș cugeta la un miriogon sau la orice altă figură de mai multe laturi; și închipuirea nu ajută cu ceva la cunoașterea acelor proprietăți prin care se deosebește chiliogonul de alte poligoane. Dacă, în schimb, e vorba de un pentagon, pot înțelege, e drept, cu mintea, fără ajutorul imaginației, figura sa întocmai ca pe cea a chiliogonului; dar pot și s-o imaginez, anume aplicându-mi ascuțimea cugetului asupra celor cinci laturi ale sale, precum și asupra spațiului închis de ele; și bag de seamă lămurit că am nevoie de o deosebită silință a spiritului spre a imagina, silință de care nu mă folosesc spre a înțelege: iar această nouă silință a spiritului arată limpede deosebirea dintre imaginație și actul inteligenței pure.

Spre a limpezi lucrurile, iau în seamă faptul că puterea de a închipui, care se află în mine, nu e cerută, întrucât se deosebește de puterea de a gândi, pentru esența mea, adică pentru cea a minții mele; căci în cazul că ea mi-ar lipsi, fără îndoială aș rămâne tot cel ce sunt acum; de unde pare a reieși că ea atârână de un alt lucru, deosebit de mine. Și-mi dau lesne seama că — dacă există un corp oarecare, de care spiritul să fie astfel legat încât să se plece asupra-i după plac, ca și cum l-ar privi — se poate întâmpla ca, prin aceasta chiar, să închipuiesc lucrurile

¹ re.

corporale; așa încât felul acesta de a cugeta se deosebește de gândirea pură doar prin faptul că spiritul, atunci când gândește, se întoarce oarecum către sine și privește una din ideile care se află în el însuși; în timp ce, când imaginează, se întoarce către corp și intuiește, în el, ceva conform cu ideea fie înțeleasă de către el, fie percepută cu simțirea. Lesne, zic, îmi dau seama că imaginația se poate îndeplini astfel, dacă cumva există corp; și fiindcă nu se arată nici un alt soi de explicație a ei, la fel de nimerit, presupun aci cu privire la corp că el există; însă afirm așa ceva doar în chip probabil și, deși cercetez toate cu grijă, nu văd încă, din ideea deosebită a naturii corporale, pe care o găsesc în închipuirea mea, că se poate un argument care să concludă în chip necesar că un corp oarecare există.

Obișnuiesc să închipui multe altele, în afară de acea natură corporală care este obiect al matematicii pure, precum culori, sunete, gusturi, durerea și cele asemănătoare —, dar nimic la fel de distinct; iar fiindcă pe acestea le percep mai bine prin sensibilitate, de la care ele par a fi ajuns, cu ajutorul memoriei, la imaginație, trebuie, spre a vorbi mai potrivit despre ele, să vorbesc și despre sensibilitate cu aceeași grijă și să văd dacă, din lucrurile ce sunt percepute prin acest soi de cugetare numit sensibilitate, pot căpăta un anumit argument hotărât în sprijinul existenței lucrurilor corporale.

În adevăr, să înșir din nou aci care anume sunt cele ce le-am socotit până acum adevărate, ca fiind percepute prin sensibilitate, și din ce pricini am socotit așa; apoi voi cântări de asemenea pricinile pentru care am pus mai târziu acele lucruri la îndoială; și în sfârșit voi lua în cercetare ce trebuie să cred acum cu privire la ele.

Așadar, în primul rând am simțit că am cap, mâini, picioare și celelalte membre din care e alcătuit corpul de față, pe care-l priveam ca o parte a mea, ba poate chiar ca întregul; și am simțit că acest corp se mișcă între multe altele, de la care el poate primi impresii felurite, plăcute ori neplăcute, și măsuram pe cele plăcute printr-o anumită simțire de desfătare, iar pe cele neplăcute printr-una de durere. Iar în afară de durere și plăcere, mai simțeam în mine foamea, setea și alte dorințe de acest soi; la fel,

porniri asemănătoare; în lumea din afară însă, dincolo de întindere, figuri și mișcări ale corpurilor, mai simțeam în ele asprimea, căldura și celelalte însușiri tactile; pe deasupra lumina, culorile, mirosurile, gusturile, sunetele, prin felurimea cărora deosebeam cerul, pământul, mările, ca și celelalte corpuri, unele de altele. Desigur nu fără chibzuială, din pricina ideilor tuturor acestor însușiri ce se înfățișau cugetării mele și pe care singure le simțeam în chip precis și nemijlocit, socoteam eu că simt unele lucruri cu totul deosebite de cugetarea mea, anume corpurile de unde izvorau ideile acestea: căci le resimțeam venindu-mi fără vreo încuviințare de a mea, astfel încât nici nu puteam simți un obiect, deși o vroiam, dacă el nu se afla înaintea unui organ al sensibilității, nici nu puteam să nu-l simt o dată ce era prezent. Iar cum ideile percepute prin simțuri erau cu mult mai vii și mai lămurite, în felul lor chiar mai distincte decât unele din cele pe care le plăsmuiam prin cugetare cu însumi, prevăzător și știutor, sau dintre cele pe care le observam întipărite în memoria mea — nu părea că se poate întâmpla ca ele să izvorască de la mine însumi; prin urmare, rămâneau să vină de la alte lucruri. Iar deoarece nu aș avea nici o cunoștință a acestor lucruri de altundeva decât tocmai de la aceste idei, nu-mi putea veni în minte altceva decât că ele sunt asemănătoare lor. De asemenea, fiindcă-mi aminteam că m-am folosit de simțuri mai înainte decât de rațiune și vedeam că ideile pe care le plăsmuiam cu însumi nu sunt atât de lămurite pe cât erau cele pe care le prindeam cu sensibilitatea, de obicei fiind alcătuite din părți de-ale acestora, mă încredințam lesne că nu am cu desăvârșire nici un lucru în intelect pe care să nu-l fi avut în simțuri. Iar nu tocmai fără rost socoteam corpul acela, pe care-l numeam al meu printr-un drept special, ca aparținându-mi mai mult decât un altul: căci nu mă putusem despărți vreodată de el precum de celelalte; presimțeam toate dorințele și dispozițiile în el și pentru el; și, în sfârșit, întâlneam durerea și gâdilatul plăcerii în părți de-ale sale, nu în altele din afara sa. De ce, însă, din acest nu știu bine ce simț al durerii reieșea o anumită tristețe a sufletului și din simțământul desfătării o anumită veselie, sau pentru ce acea nu știu bine ce iritație a pântecului, pe care o numesc

foame, îmi amintește de hrana ce trebuie luată, iar uscăciunea gâtlejului de băutură, și tot așa cu celelalte — pentru toate acestea nu aveam, desigur, alt argument decât că așa m-a învățat natura; căci nu e cu desăvârșire nici o înrudire (cel puțin una pe care s-o prind cu mintea) între iritația amintită și voința de a lua hrană, sau între simțirea lucrului aducător de durere și faptul tristeții născute din această simțire. Dar îmi părea că și toate celelalte, pe care le judecam cu privire la obiectele simțurilor, le-am învățat de la natură: căci mă încredințasem că ele se alcătuiesc astfel, mai înainte de a fi cântărit argumentele prin care s-o dovedesc.

După aceasta însă, nițel câte nițel, numeroase experiențe au zdruncinat întreaga încredere ce avusesem în simțuri; căci uneori atât turnurile, care fuseseră văzute rotunde de la depărtare, apăreau patrate din apropiere, cât și statuile foarte mari, stând pe crestele lor, nu păreau prea mari celui care le privea de pe pământ; și băgam de seamă că judecățile înșală în alte nenumerate cazuri ale simțurilor externe. Nu numai în ale celor externe, dar chiar în ale celor interne; ce poate fi mai lăuntric decât durerea? Totuși aflasem cândva de la cei cărora le fusese tăiat un picior sau un braț că li se părea încă, uneori, a simți durerea în acea parte a corpului de care erau lipsiți; și atunci părea că, în mine chiar, nu e cu desăvârșire sigur faptul că un anumit membru mă doare, deși simțeam durerea în el. Acestora le-am adăugat de curând două pricini, cât se poate de generale, de îndoială: prima era că n-am socotit a simți, pe timp de veghe, nici un fel lucruri pe care să nu pot socoti cândva că le simt în somn; deoarece nu credeam că obiectele pe care mi se pare că le simt dormind vin de la lucruri așezate în afara mea, nu vedeam de ce să cred mai curând așa ceva cu privire la cele ce-mi par a simți atunci când veghez. Cea de-a doua era că, întrucât nu cunoșteam încă pe autorul meu, sau cel puțin presupuneam că nu-l cunosc, vedeam că nu se împotrivește nimic ca să fiu într-astfel alcătuit din fire, încât să mă înșel chiar în cele care-mi apăreau drept pe deplin adevărate. Cât despre argumentele prin care mă încredințasem mai înainte de adevărul lucrurilor sensibile, nu mi-era greu să răspund la ele. Căci, întrucât îmi părea

că sunt împins de către natură la multe acțiuni pe care rațiunea le combătea, socoteam că nu trebuie să se dea multă încredere celor ce învățam de la natură. Și cu toate că percepțiile simțurilor nu atârnă de voința mea, nu socoteam astfel că trebuie să se tragă încheierea cum că ele izvorăsc de la lucruri deosebite de mine — fiindcă se putea întâmpla să se afle în mine, deși încă necunoscută mie, o facultate care să le creeze.

Acum, însă, după ce încep să mă cunosc mai bine pe mine însumi, precum și pe autorul meu, nu socotesc că trebuie primite orbește chiar toate ce par a veni de la simțuri: dar nici nu trebuie puse la îndoială toate.

Și, mai întâi, deoarece știu că toate cele pe care le înțeleg limpede și distinct pot fi făcute de către Dumnezeu așa cum le înțeleg, e de ajuns să pot înțelege limpede și distinct un lucru fără de altul, spre a fi sigur că unul e deosebit de celălalt, fiindcă cel puțin poate fi pus deosebit de către Dumnezeu; și nu e de cercetat prin ce facultate are loc așa ceva, pentru ca lucrul să fie privit deosebit; prin urmare, din simplul fapt că știu de existența mea și observ totdeodată că absolut nimic altceva nu aparține firii sau esenței mele, în afară de faptul că sunt ființă cugetătoare, închei pe drept că esența mea constă în aceea, doar, că sunt ființă cugetătoare. Și deși e cu puțință (ori mai degrabă, după ce voi spune în curând, sigur) să am un corp, care să-mi fie foarte strâns legat — totuși, fiindcă pe de o parte am o idee limpede și distinctă a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el.

Apoi, întâlnesc în mine facultăți de un anumit soi de a cugeta, ca de pildă facultățile de a închipui și simți, fără de care pot limpede și distinct să mă înțeleg întreg, dar nu și invers să le înțeleg pe acelea fără de mine, adică fără de o substanță cugetătoare în sânul căreia să fie ele: căci ele cuprind, în conceptul lor formal, un soi de cugetare, prin care-mi dau seama că se deosebesc de mine, precum modurile de substanță. Întâlnesc de asemenea alte facultăți, cum e cea a schimbării locului, a înfățișării sub felurite figuri, și altele asemănătoare, care nu pot fi înțelese,

mai mult decât cele dinainte, fără de o substanță căreia să-i aparțină, și nici prin urmare să ființeze fără ea: însă e vădit că acestea, dacă există într-adevăr, trebuie să aparțină unei substanțe corporale sau întinse, nu uneia cugetătoare, deoarece în conceptul lor limpede și distinct e cuprinsă o anumită întindere, și defel vreun act de gândire.

Se află într-adevăr în mine o anumită facultate pasivă de a simți sau de a primi și cunoaște idei ale lucrurilor sensibile, dar n-aș putea avea nici o folosință a acesteia dacă n-ar exista, fie în mine, fie în altceva, o facultate de a produce sau pricinui astfel idei. Iar ea de bună seamă că nu se poate afla în mine însumi, fiindcă nu presupune nici un fel de act de gândire, și ideile acesteia se produc fără concursul meu, ba adesea chiar împotriva voinței mele: prin urmare nu rămâne decât să se afle într-o substanță deosebită de mine, iar fiindcă acolo trebuie să sălășluiască, fie în chip formal, fie în chip eminent, întreaga realitate care se află obiectiv în ideile produse de această facultate (după cum am observat ceva mai sus), substanța în chestiune este sau un corp ori o natură corporală, în care anume să fie cuprins în chip formal tot ce e în idei în chip obiectiv; sau, desigur, Dumnezeu ori o altă ființă mai nobilă decât corpul, unde toate să fie cuprinse în chip eminent.

Dar, deoarece Dumnezeu nu e înșelător, e întru totul vădit că el nici nu pricinuieste prin sine, în chip nemijlocit, ideile amintite și nici prin mijlocirea vreunei făpturi în care realitatea obiectivă a acestora să fie cuprinsă doar în chip eminent, nu în chip formal. Căci, întrucât nu mi-a dat cu desăvârșire nici o puțință de a cunoaște așa ceva, ci, dimpotrivă, un mare îndemn să cred că acele idei izvorăsc de la obiecte, nu văd prin ce argumente s-ar pretinde că el nu este înșelător, în cazul că ele ar veni de altundeva decât de la obiectele corporale. Prin urmare, obiectele corporale ființează. Nu toate obiectele, poate, există chiar astfel cum le prind cu sensibilitatea, deoarece această pătrundere a sensibilității e deseori întunecată și tulbure; dar, cel puțin, se află în ele tot ceea ce înțeleg în chip limpede și distinct, cu alte cuvinte toate, privite în general, ce sunt cuprinse în obiectul matematicii pure. În ce privește, în schimb, pe cele-

lalte, care sunt fie doar particulare, de pildă că soarele e de o asemenea mărime sau formă ș.a.m.d., fie mai puțin limpede înțelese, precum lumina, sunetele, durerea, și cele asemănătoare — deși sunt foarte îndoielnice și nesigure, totuși faptul chiar că Dumnezeu nu e înșelător și că, prin urmare, nu se poate întâmpla să se întâlnească vreun neadevăr în părerile mele decât dacă s-ar afla de asemenea în mine o facultate dată de Dumnezeu pentru îndreptarea greșelii, îmi înfățișează nădejdea sigură de atingere a adevărului chiar în acestea. Și, desigur, nu încapе îndoială că toate cele pe care le deprind de la natură au ceva adevărat: căci prin natură, în genere privită, nu înțeleg acum nimic altceva decât fie pe Dumnezeu însuși, fie rânduiala lucrurilor create, hotărâtă de către Dumnezeu; și prin natura mea în particular, nimic altceva decât complexul tuturor celor ce mi-au fost împărtășite de către Dumnezeu.

Dar nimic nu mă învață mai lămurit natura decât că am un trup, căruia i-e neplăcut atunci când simt durere, ce are nevoie de hrană sau băutură atunci când sufăr de foame și sete ș.a.m.d.; prin urmare nu trebuie să mă îndoiesc că se află ceva adevărat aci.

Natura mai arată, prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d., că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el. Căci, altminteri, atunci când trupul e vătămat, eu, care nu sunt decât ființă cugetătoare, n-aș simți durerea, ci aș percepe acea vătămare doar prin intelect, după cum corăbierul își dă seama pe calea văzului dacă e ceva rupt în corabie; iar atunci când corpul are nevoie de hrană și băutură, aș înțelege tocmai aceasta în chip lămurit, n-aș avea simțirile tulburi de foame și sete. Căci, de bună seamă, aceste simțiri de sete, foame, durere ș.a.m.d. nu sunt nimic altceva decât anumite soiuri confuze de a cugeta, născute din întovărire și, până la un punct, identificarea spiritului cu corpul.

Mai departe, învăț încă de la natură că există, în jurul corpului meu, felurite alte corpuri, dintre care pe unele trebuie să le urmăresc, pe altele să le ocolesc. Și, desigur, din aceea că simt

foarte felurite culori, sunete, mirosuri, gusturi sau căldură, asprime și altele asemănătoare, trag pe drept încheierea că există, în corpurile de la care vin aceste percepții felurite ale simțurilor, anumite varietăți ce le răspund lor, chiar dacă nu le sunt asemănătoare; iar prin faptul că unele percepțiuni îmi sunt plăcute, altele neplăcute, e întru totul sigur că trupul meu, sau mai degrabă eu întreg, în măsura în care sunt alcătuit din trup și spirit, pot fi impresionat de felurite corpuri înconjurătoare, principioase ori nepriincioase.

Însă sunt multe altele pe care, deși par a le fi învățat de la natură, nu le-am primit cu adevărat de la ea, ci printr-o anumită deprindere de a judeca în chip nesocotit: așa e faptul că orice spațiu, în care nu se ivește cu desăvârșire nimic ce să pună în mișcare simțurile mele, e gol; că într-un corp, de pildă cald, se află ceva întru totul asemănător ideii de căldură ce e în mine, în alb ori verde aceeași albeață sau verdeață pe care le simt eu, iar în obiectul amar ori dulce același gust — și la fel cu celelalte; că atât aștrii cât și turnurile și oricare alte corpuri sunt doar de mărimea și forma pe care mi-o înfățișează simțurile mele ș.a.m.d. Dar, pentru a nu se întâmpla să nu percep îndeajuns de limpede ceva în lucrul înfățișat, trebuie să definesc mai cu grijă ce înțeleg de fapt atunci când spun că natura m-a învățat un anumit lucru. Negreșit, aci iau natura în chip mai restrâns decât drept țesătura tuturor celor ce mi-au fost date de Dumnezeu; căci în această țesătură sunt cuprinse multe lucruri care revin doar spiritului, cum e faptul de a percepe că aceea ce a fost făcut nu poate să nu fi fost făcut, și toate celelalte, cunoscute prin lumina firească a minții, despre care nu e vorba aci; de asemenea, multe care privesc numai corpul, precum faptul că el tinde în jos, și cele asemănătoare, despre care de asemenea nu tratez acum. Vorbesc doar despre cele ce-mi sunt date mie, mie ca alcătuit din spirit și corp, de către Dumnezeu. Înțeleasă așa, natura îndeamnă în adevăr să ocolim pe cele ce aduc simțirea durerii și să urmărim pe cele ce aduc simțirea plăcerii și lucrurile asemănătoare; însă ea nu pare că ne poate învăța chiar mai mult decât atât, anume să încheiem ceva, din aceste percepții ale simțurilor, cu privire la lucrurile așezate în afara noastră, fără o cer-

cetare anterioară a intelectului, căci se pare că aparține doar spiritului, nu și compusului, cunoașterea adevărului în această materie.

Astfel, deși o stea nu-mi izbește ochiul mai mult decât flacăra unei torțe mici, nu se află totuși aci nici un îndemn real sau pozitiv de a crede că prima nu e mai mare, ci am crezut de la început aceasta fără chibzuială; și cu toate că, apropiindu-mă de foc, simt căldura, după cum, venind prea aproape de el, simt durerea, nu este desigur nici o pricină care să mă încredințeze că se află în foc ceva asemănător acestei călduri, ci se află în el doar ceva, orice ar fi la urma urmei, care produce în noi simțirile de căldură și durere. Și la fel, deși într-un spațiu anume nu s-ar afla nimic care să pună în mișcare simțirea, nu reiese de aci că nu există în el nici un corp: ci constat că am fost deprins să răstorn, în acestea și în multe altele, rânduiala firii, anume folosindu-mă de percepțiile simțurilor — percepții ce de fapt mi-au fost date de natură spre a înștiința spiritul cu privire la cele ce sunt priincioase ori dăunătoare compusului a cărui parte spiritul este, iar întru atât ele sunt îndeajuns de limpezi și distincte — folosindu-mă de ele ca de un soi de criterii sigure, spre a lămuri în chip nemijlocit esența corpurilor așezate în afara noastră, cu privire la care totuși ele nu ne dau de înțeles decât în chip foarte întunecat și tulbure.

Dar, chiar mai înainte am văzut îndeajuns cum, dacă nu se împotrivește bunătatea lui Dumnezeu, se întâmplă că judecățile sunt false. Ba aci se ivește o nouă greutate, tocmai printre cele ce-mi sunt înfățișate de natură ca trebuind oarecum urmărite sau ocolite, și chiar printre simțirile lăuntrice, simțiri unde îmi pare că am surprins greșeli: ca de pildă cazul cuiva care, înșelat de gustul plăcut al unei mâncări oarecare, înghite otrava din ea. Dar, negreșit, atunci el e îndemnat de natură doar să tindă spre acel lucru ce-i prilejuiește gustul plăcut, nu însă spre otravă, despre care nu știe cu desăvârșire nimic; și nu se poate încheia de aci nimic altceva decât că natura aceasta nu este atotștiutoare: lucru de care nu mă mir, căci omului, fiind o ființă mărginită, nu i se potrivește o altă fire decât cea de o desăvârșire mărginită.

E drept că nu rareori greșim chiar în cele la care suntem îndemnați de către natură: de pildă când cei bolnavi întind mâna către o băutură sau o mâncare ce le va dăuna puțin mai târziu. S-ar putea zice, aci, că de aceea greșesc ei, fiindcă natura lor e bolnavă; însă aceasta nu înlătură greutatea, deoarece nu mai puțin e omul bolnav o făptură a lui Dumnezeu pe cât e cel sănătos; prin urmare, nu pare a se împotrivi mai puțin bunătății lui Dumnezeu faptul ca el să aibă o natură înșelătoare. Iar după cum un ornic, alcătuit din roțițe și greutate, nu se supune mai puțin hotărât tuturor legilor naturii, atunci când e prost făcut și nu arată cum trebuie orele, pe cât se supune atunci când înfăptuiește, în toate privințele, gândul meșteșugarului: tot așa, dacă iau în cercetare corpul omenesc — în măsura în care e un anumit mecanism într-astfel alcătuit și potrivit din oase, nervi, mușchi, vine, sânge și piele, încât, chiar dacă n-ar exista nici un spirit în el, ar avea încă aceleași mișcări care izvorăsc acum în el nu sub porunca voinței, prin urmare nu prin spirit — îmi dau lesne seama că i-ar fi ceva la fel de firesc dacă, de pildă, fiind hidropic, corpul ar resimți uscăciunea gâtlejului ce obișnuiește să pricinuiască în spirit simțirea de sete, și dacă prin ea nervii și celelalte părți ale corpului s-ar mișca într-astfel încât bolnavul să ia băutura care-i va spori răul, precum e de firesc să se îndrepte, atunci când nu se află în el nici un cusur de acesta, de la simțirea unei astfel de uscăciuni a gâtlejului către băutura ce-i e folositoare de luat. Și cu toate că, având în vedere întrebuințarea, dinainte concepută, a ornicului, pot spune că, atunci când nu arată orele cum trebuie, se abate de la natura sa, și tot așa, privind mecanismul corpului omenesc comparat cu mișcările ce obișnuiesc să aibă loc în el, socotesc că și el se depărtează de la natura sa dacă gâtlejul său este secătuit în clipa când băutura nu folosește la conservarea sa — observ îndeajuns că înțelesul acesta din urmă de natură se deosebește cu mult de cel de mai sus; căci el nu înfățișează nimic altceva decât denumirea, atârând de gândirea mea, ce pune alături omul bolnav și ornicul prost alcătuit, pe de o parte, cu ideea omului sănătos și a ornicului bine alcătuit, pe de alta, denumire exterioară lucrurilor cu privire la care e rostită; pe când prin cel dintâi înțeles

cuprind ceva care se întâlnește cu adevărat în lucruri și care prin urmare încheie în el ceva adevărat.

Dar, desigur, chiar dacă, având în vedere un corp de hidropic, este o simplă denumire exterioară faptul de a spune că natura e viciată prin aceea că gâtlejul e însetat în timp ce trupul are nevoie de băutură; privind totuși la compus, adică la spiritul unit cu un astfel de corp, nu e un simplu fel de a vorbi, ci o adevărată greșeală a naturii, faptul că trupul e însetat atunci când băutura e sortită să-i dăuneze; — și astfel, rămâne să cercetăm aci cum anume bunătatea lui Dumnezeu nu face mai puțin ca natura, în acest înțeles luată, să fie înșelătoare.

În primul rând, observ aci că este o mare deosebire între spirit și corp, prin faptul că cel din urmă e întotdeauna divizibil din firea sa, pe când spiritul e cu desăvârșire indivizibil; căci într-adevăr, atunci când îl privesc pe acesta, adică mă privesc pe mine însumi într-o atâta cât sunt ființă cugetătoare, nu pot deosebi în mine nici un fel de părți, ci bag de seamă că sunt un lucru cu desăvârșire unul și întreg; și cu toate că spiritul întreg pare unit cu corpul întreg, dacă însă un picior sau un braț sau orice altă parte a corpului e tăiată, îmi dau seama că nimic nu este astfel răpit spiritului; și nici chiar facultățile de a vroi, simți, înțelege ș.a.m.d. nu pot fi numite părțile sale, căci e unul și același spiritul care vrea, simte, înțelege. Dimpotrivă însă, nu poate fi gândit nici un lucru corporal ori întins, pe care să nu-l reduc lesne, în cuget, la părți, și prin aceasta chiar îmi dau seama că el este divizibil: fapt ce singur ar ajunge spre a mă învăța că spiritul e deosebit cu totul de trup — dacă nu l-aș ști încă dinainte.

Apoi bag de seamă că spiritul nu este înrâurit nemijlocit de toate părțile corpului, ci doar de creier, sau poate chiar de o singură parte mică a acestuia, anume de cea în care se spune că sălășluiește simțul comun: această parte, ori de câte ori e înrâurit în același fel, înfățișează spiritului același lucru, chiar dacă celelalte părți ale corpului pot, între timp, să se raporte între ele în chipuri felurite, după cum o dovedesc nenumărate experiențe, pe care nu e nevoie să le înșirăm aci.

Observ, apoi, că natura corpului este de așa fel încât nici o parte a lui nu poate fi mișcată de o alta destul de depărtată de ea, fără să poată fi de asemenea mișcată, în același fel, de către cele care se află între ele, chiar dacă cea mai depărtată ar sta pe loc. Așa, de pildă, în lanțul A, B, C, D, dacă e trasă ultima parte, D, cea dintâi, A, nu se va mișca într-altfel decât s-ar putea mișca dacă ar fi trasă una din mijlociile B și C, iar D, ultima, ar rămâne nemișcată. Tot așa, atunci când simt o durere a piciorului, știința naturii m-a învățat că simțirea aceasta are loc datorită nervilor răspândiți prin picior, nervi care — întinși de aci până la creier, întocmai unui lanț —, atunci când sunt trași în picior, mișcă totdeodată părțile cele mai ascunse, la care ajung, ale creierului și iscă o anumită agitație în ele, agitație ce a fost hotărâtă de fire spre a înrăuri spiritul prin simțirea durerii existente ca și în picior. Dar fiindcă nervii aceia trebuie să treacă prin fluierul piciorului, picior, șale, spate, gât, spre a ajunge de la picior la creier, se poate întâmpla ca, deși partea nervilor care e în picior să nu fie defel atinsă, ci doar o alta dintre cele de mijloc, să aibă totuși loc în creier cu desăvârșire aceeași mișcare, ce ar avea loc atunci când un picior e atins în chip neplăcut — de unde va trebui ca spiritul să resimtă o aceeași durere. Și la fel trebuie să se gândească privitor la oricare altă simțire.

În sfârșit, bag de seamă că, întrucât fiecare dintre mișcările ce au loc în acea parte a creierului care înrăurește spiritul în chip nemijlocit nu pricinuieste în el decât o singură simțire, nu se poate închipui nimic mai nimerit, în această materie, decât că pricinuieste acea simțire care, dintre toate ce putea pricinui, duce mai mult și mai des la păstrarea sănătății omului. Experiența însă ne arată că toate simțirile sădite în noi de către fire sunt așa; prin urmare, nu se poate găsi nimic în ele care să nu dea mărturie de puterea și bunătatea lui Dumnezeu. Așa, de pildă, atunci când nervii care se află în picior sunt tulburați în chip violent și mai mult decât e obișnuit, acea mișcare a lor ajungând, prin măduva șirii spinării, în zonele cele mai ascunse ale creierului, dă acolo de știre spiritului să simtă ceva, anume durerea ce se află ca și în picior, de care durere spiritul să fie atârnat spre a în-

depărta cauza ei — drept vrăjmașă¹ piciorului — în măsura în care se află acolo. Firea omului putea fi astfel alcătuită de către Dumnezeu, ca aceeași mișcare în creier să arate orice altceva spiritului, anume fie pe ea însăși, în măsura în care e în creier, fie întrucât e în picior ori în oricare din locurile intermediare, fie, în sfârșit, orice altceva; dar nimic n-ar fi îndrumat la fel de bine spre păstrarea corpului. Tot așa, atunci când avem nevoie de băutură, se naște de aci o anumită uscăciune în gâtleej, uscăciune ce pune în mișcare nervii acestuia și, cu ajutorul lor, părțile lăuntrice ale creierului; iar această mișcare înrăurește spiritul cu simțirea de sete, deoarece în toată acțiunea nu ne e nimic mai folositor de știut decât că avem nevoie de băutură pentru păstrarea sănătății — și la fel cu celelalte.

De unde e întru totul vădit că, în ciuda bunătății fără de margini a lui Dumnezeu, firea omului, ca alcătuit din spirit și corp, nu poate să nu fie înșelătoare uneori. Căci dacă o cauză oarecare, nu în picior, ci în oricare din părțile pe unde se întind nervii de la picior la creier, sau chiar în creierul însuși, atâtă cu desăvârșire aceeași mișcare ce obișnuia să fie atâtată de picior, durerea e resimțită ca și în picior, iar simțirea firește că e înșelătoare. Dat fiind că aceeași mișcare în creier nu poate pricinui în spirit decât întotdeauna aceeași simțire, și cu mult mai des obișnuiește să izvorască de la o cauză ce supără piciorul decât de la vreo alta existând altundeva — e mai potrivit cu judecata să se arate spiritului întotdeauna durerea ca fiind a piciorului, mai degrabă decât a oricărei alte părți. Și dacă uneori uscăciunea gâtleejului izvorăște, nu ca de obicei din faptul că băutura contribuie la sănătatea corpului, ci dintr-o altă cauză potrivnică, așa cum se întâmplă la hidropici, e cu mult mai bine ca spiritul să se înșele atunci decât să se înșele întotdeauna, când corpul e bine alcătuit; și la fel despre celelalte cazuri.

Iar acest gând mă ajută nu atât să observ greșelile la care e supusă firea mea, cât mai ales să le pot îndrepta ori să le pot lesne ocoli. Căci de bună seamă, deoarece știu că toate simțirile,

¹ *infestam*.

în legătură cu cele ce se raportă în chip priincios corpului, arată cu mult mai des adevărul decât falsitatea, și deoarece pot să mă folosesc aproape întotdeauna de mai multe dintre ele spre a cerceta același lucru, iar pe deasupra, folosesc memoria, care leagă pe cele de față cu cele dinainte, și intelectul, care pătrunde acum toate pricinile de greșeală, nu trebuie să mă mai tem că acele lucruri pe care mi le înfățișează zilnic simțurile ar fi false, ci îndoielile prea mari de zilele trecute trebuie respinse ca o simplă glumă. Mai ales cea de pe urmă în privința somnului, pe care nu-l deosebeam de veghe. Căci acum văd că între unul și altul stăruie o mare deosebire, prin faptul că niciodată visele nu sunt înlănțuite de către memorie cu toate celelalte acțiuni ale vieții, precum sunt faptele ce se întâmplă omului treaz. Iar de bună seamă dacă, pe când sunt treaz, cineva s-ar ivi pe neașteptate în față-mi și îndată după aceea ar pieri, cum se întâmplă în somn, astfel adică încât să nu văd nici de unde a venit și nici încotro merge, l-aș socoti nu pe nedrept mai degrabă un spectru sau o nălucire ivită în creierul meu decât un om adevărat. Când, însă, se ivesc acele lucruri despre care îmi dau seama limpede de unde, încotro și în ce clipă îmi vin, precum și când înlănțuiesc, fără vreo întrerupere, percepția asupra-le cu tot restul vieții, sunt pe de-a-ntregul încredințat că ele nu au loc în somn, ci pe timp de veghe. Și nu trebuie să mă îndoiesc câtuși de puțin cu privire la adevărul lor, dacă, după ce am întrunit pentru cercetarea lor toate simțurile, memoria și intelectul, nu aflu de la nici unul dintre acestea că s-ar împotrivi celorlalte. Căci din faptul că Dumnezeu nu e înșelător reiese negreșit că eu nu mă înșel într-o astfel de materie. Dar, fiindcă nevoia de a făptui nu îngăduie întotdeauna zăbava unei cercetări atât de îngrijite, e de mărturisit că viața omenească e adesea supusă greșelilor, în legătură cu fiecare lucru în parte, iar îngrădirea firii noastre trebuie și ea recunoscută.

ÎNTÂMPINĂRI FĂCUTE, ÎMPOTRIVA MEDITAȚIILOR DE MAI SUS, DE INȘI FOARTE ÎNVĂȚAȚI, DIMPREUNĂ CU RĂSPUNSURILE AUTORULUI

ÎNTÂILE ÎNTÂMPINĂRI

Ale unui învățat teolog din Olanda¹

1. Cuget, deci sunt, spune autorul Meditațiilor, și sunt anume gândirea însăși, adică spiritul. Până aci totul este adevărat. Dar, prin faptul de a gândi, se ivesc în mintea mea anumite idei de-ale lucrurilor, în primul rând ideea unei ființe desăvârșite și infinite; iar despre această idee Descartes spune că nu-și mai are cauza în mine, de vreme ce ea mă depășește ca desăvârșire. Prin urmare, și-ar afla cauza într-un Dumnezeu ce ar exista cu adevărat deosebit și în afară de mine. Ce putem crede în această privință?

Că am idei în mine e foarte adevărat. Dar au nevoie ideile de cauze? Ideea este lucrul gândit, în măsura în care acest lucru se află în chip obiectiv înăuntrul intelectului. Obiectivitatea însă înseamnă a-și îndruma actul gândirii spre obiect, ceea ce nu reprezintă decât o denumire exterioară, fără vreun adaos real în ce privește obiectul. Ce rost are atunci să căutăm cauza unui lucru care nu există în chip actual și e doar o denumire? Există idei, dar nu există cauze ale acestor idei, cu atât mai puțin una infinită.

¹ Aname Caterus. — Așezarea întâmpinărilor pe puncte este, aci, a traducătorului român. Cuvintele sau propozițiile puse în paranteză sunt peste tot, dacă nu există altă înștiințare, de asemenea ale traducătorului.

Dacă s-ar pune întrebarea: de ce, dacă nu există cauze ale ideilor, o idee anumită cuprinde mai degrabă o realitate obiectivă decât alta, atunci s-ar putea răspunde cu vorbele lui Descartes însuși privitoare la ideea de triumphi (meditația a V-a, p. 299). Cu toate că, spune acolo filozoful, nu există nicăieri în afară de gândirea mea un triumphi, unul în genere, el nu are mai puțin o anumită natură, o formă sau o esență. Nu s-ar putea să fie și cu celelalte idei cum afirmă Descartes că este cu ideea de triumphi? Ideile nu au nevoie de cauze exterioare lor. Dacă gândim totuși anumite idei particulare, aceasta se datorește poate îngrădirii spiritului nostru, care nu poate cuprinde universul dintr-odată și prin urmare îl împarte în bucățele.¹

2. Revenind mai departe asupra aceluiași argument, Descartes arată că ideea nu poate veni de la neant, deoarece, oricât de nedesăvârșită ar fi ea în mintea noastră, nu e mai puțin ceva, nu e mai puțin altceva decât nimic. Numai că aci e o nelămurire. Dacă acest cuvânt de nimic vrea să spună că o existență nu este actuală, se poate dovedi drept, despre idee, că ea nu e nimic, nefiind actuală, și că deci vine de la neant, adică n-are o cauză (exterioară). Dar dacă prin nimic se înțelege ceva plăsmuit doar de către minte, atunci nu se poate spune despre idee că este un nimic, ci e ceva real, conceput în chip distinct. Totuși, întrucât ea e doar gândită, fără să fie ceva în chip actual (adică în planul realității), ea poate fi concepută, nu însă și cauzată, adică așezată în afară de intelect.²

¹ Potrivnicul lui Descartes nu răspunde, de fapt, la întrebarea pe care și-o pusese. Ea suna: dacă ideile nu sunt cauzate de lucruri exterioare, atunci ce le făcea să fie specifice? Răspunsul că spiritul îmbucătățește lumea cunoscând-o nu rezolvă problema specificației. De ce aceste părți, care sunt ideile, reprezintă părți anumite? Realismul lui Descartes, ce se va preciza mai bine din răspunsul său, aduce, în felul lui, o soluție.

² Toată dezbateră între Descartes și Caterus se învârtăte mai ales în jurul punctului acestuia, dacă ideile trimit în afară de conștiință, transcend conștiința, cum socotea Descartes, sau dacă între gândire și realitate nu e nici o soluție de continuitate.

3. Autorul Meditațiilor susține că existența lui Dumnezeu este neîndoioasă, de vreme ce eu însumi exist. Căci de unde altfel mi-aș fi căpătat existența ? Dacă mi-aș fi căpătat-o de la mine însumi, ar fi de mirare de ce nu m-am făcut o ființă desăvârșită. Dacă am căpătat-o de la altul, se poate pune, cu privire la el, aceeași întrebare pusă cu privire la mine. Prin urmare, trebuie să ne ridicăm până la ființă ce există prin sine. Aceasta însă, dacă lăsăm la o parte teoria cauzalității ideilor, este substanța unuia din argumentele Sfântului Toma. Trebuie, potrivit cu o asemenea concepție, să ne ridicăm până la o ființă care să nu mai ceară cauze străine de ea și să-și fie cauză sieși; prin urmare să ne ridicăm până la o ființă care există prin sine.

Ce înseamnă însă « prin sine » ? Cuvântul poate fi luat în două înțelesuri: primul, pozitiv, a exista avându-se pe sine drept cauză; al doilea, negativ, a nu exista prin altcineva. În acest din urmă înțeles, pare-se, e luat cuvântul de toată lumea. Dar nu s-ar putea ca un lucru să existe prin sine, și nu prin altceva, fiind totuși îngrădit ? Nu s-ar putea ca limita să-i vină din propriile sale principii lăuntrice ? Iată deci cum ideea de a exista prin sine nu duce cu necesitate la cea a unui Dumnezeu atotputernic. Descartes ar trebui să dea lămuriri în privința acestui punct.

4. Nu poți decât să aprobi pe autor când susține că lucrurile pe care le concepem în chip deosebit de limpede și distinct sunt toate adevărate. Ba chiar s-ar putea spune că tot ceea ce gândim și simțim este adevărat în felul lui, greșeala neexistând, după cum o arată și Descartes, decât în actul judecății. Dar ce încheie filozoful din regula sa ? El scoate cugetarea că, întrucât cunoaștem limpede și distinct ființa infinită, ea trebuie să fie totdeauna adevărată. Iar aci este cazul să aducem filozofului următoarea întâmpinare: cunoaștem noi cu adevărat în chip limpede și distinct ființa infinită ? Nu spune oare toată lumea că infinitul, în măsura în care e infinit, nu poate fi cunoscut ? Și dacă — însuși Descartes o arată — nu suntem în stare să cunoaștem în chip distinct chiliogonul, cum vom putea oare concepe, altfel decât în chip confuz, ființa înzestrată cu o infinitate de desăvârșiri ?

5. Dar să presupunem că avem cu adevărat o idee limpede și distinctă cu privire la ființa întru totul desăvârșită. Ce trebuie să deducem de aci? Că acea ființă există negreșit în realitate, și, cum spune autorul, că n-o putem concepe lipsită de existență cum nu putem concepe un munte lipsit de vale?

E bine să ne amintim de un lucru: că Sfântul Toma¹ a înfățișat, într-un rând, un asemenea argument, dar tocmai pentru a-l combate. Argumentul suna astfel: îndată ce ne-am dat seama de înțelesul cuvântului de Dumnezeu, știm că Dumnezeu există cu adevărat; căci prin acest cuvânt înțelegem un lucru mai mare decât tot ce ar putea fi gândit; însă ceea ce există atât în intelect, cât și în fapt e mai mare decât ce există numai în intelect. Deci, Dumnezeu fiind tot ce e mai mare, el există și altundeva decât în intelectul nostru. Se vede lesne că argumentul e aidoma cu cel al lui Descartes. Amândouă susțin că ideea de Dumnezeu fiind cea a unei ființe întru totul desăvârșite sau mari, iar ceea ce e astfel închizând în sine una din cauzele desăvârșirii ori ale măririi, anume faptul de a exista, reiese că e destul să înțelegi ideea de Dumnezeu spre a-ți da seama de existența sa.

Dar cum combate Sfântul Toma argumentul acesta? Îl combate arătând că ideea unui lucru, deținător de orice mărire, nu te silește să spui că lucrul acela există în natură, ci doar că ideea de existență decurge necesar de aci. La fel s-ar putea spune că, deși ființa întru totul desăvârșită închide printre desăvârșirile ei existența, nu reiese totuși că existența aceasta reprezintă ceva în natură, ci doar că, împreună cu noțiunea unei ființe desăvârșite, e legată și noțiunea de existență. De unde nu se poate deduce că existența lui Dumnezeu este în chip actual ceva, dacă nu se presupune că această ființă desăvârșită există în chip actual.²

¹ Caterus vrea să sublinieze, poate, prin deseale sale referințe la autorii școlii, lipsa de originalitate a lui Descartes.

² Felul acesta de a vorbi nu e, poate, prea fericit. A spune că, pentru a deduce existența lui Dumnezeu ca fiind în chip actual ceva, e nevoie s-o fi presupus ca atare, înseamnă a vorbi în gol. Ce nevoie să

6. *Privitor la existența spiritului ca deosebită de cea a corpului trebuie, de asemenea, să se arate că simplul fapt de a putea deosebi, în chip limpede, un lucru de altul, nu înseamnă, cum pretinde Descartes, că ele sunt deosebite în realitate. Unei asemenea teze i se poate împotrivi argumentul lui Scot, care arată că nu orice distincție pe planul conceptelor e și una în planul realității: de pildă dreptatea lui Dumnezeu poate fi concepută în chip deosebit de îndurarea sa, dar nu e de fel chibzuit să se spună că ele există în chip deosebit.*

RĂSPUNSURI LA ÎNTÂILE ÎNTÂMPINĂRI

1. Este adevărat că, prin raport la lucrul însuși, în măsura în care un astfel de lucru se află în afara intelectului meu, ideea nu e decât o denumire exterioară. Ea nu adaugă cu desăvârșire nimic obiectului. Totuși nu de existența ideii în afara intelectului a fost vorba în *Meditații*, iar în cuprinsul intelectului se poate încă vorbi despre un fel de a exista în chip obiectiv al ideilor. A exista în chip obiectiv în sânul intelectului nu înseamnă decât a se afla acolo în felul în care au obiectele obiceiul să se afle. Ideea de soare, de pildă, este soarele însuși în măsura în care există în intelect; iar el există în chip „obiectiv” acolo, în timp ce pe cer există în chip formal și actual. E drept că felul de a fi în realitate al lucrurilor este mai desăvârșit decât felul lor de a fi ca idei; dar acesta din urmă este și el ceva și își cere prin urmare o cauză.

Întâmpinătorul însuși, de altfel, recunoaște că ideea este ceva, atunci când se întreabă de ce cuprinde ea o anumită realitate

mai deduci o existență pe care ai presupus-o? Argumentul lui Descartes, care după cum se știe e vechiul argument ontologic, încearcă tocmai această deducție a existenței din datele conștiinței. Neînțelegerea privește deci și de astă dată puțința conștiinței de a se depăși. Potrivnicul lui Descartes nu contestă doar această puțință; el pare a nu simți în ce anume constă problema pe care și-o pune filozoful, o dată cu redescoperirea argumentului ontologic.

obiectivă mai degrabă decât o alta. Iar răspunsul pe care-l aduce — anume reluând și generalizând afirmația din *Meditații*, cum că ideea de triumphi nu presupune cu necesitate existența unui triumphi în sânul realității și deci n-are nevoie de o cauză exterioară — nu pare a-l mulțumi pe deplin, de vreme ce se simte dator să adauge că, dacă e nevoie de o explicație, atunci o putem afla în nedesăvârșirea spiritului nostru, ce îmbucătățește realitatea atunci când o gândește. Dar explicația aceasta nu poate înlocui defel pe cea prin cauzalitatea lucrului exterior. Căci a pretinde că spiritul nostru are ideea de Dumnezeu, adică ideea unei ființe sub toate raporturile desăvârșite, tocmai fiindcă el este îngrădit, nu dovedește prea multă chibzuință.¹ Tocmai fiindcă avem asemenea idei înalte trebuie să ne ridicăm până la cauze înalte. Și este foarte adevărat că ideea mea de Dumnezeu nu este cauzată decât de facultatea mea de a avea idei. Dar întreaga tărie a argumentului ce se aduce stă în afirmația că *această facultate însăși* nu s-ar putea afla în noi, spirite mărginite cum suntem, dacă n-ar avea drept cauză tocmai pe Dumnezeu.

2. Ceea ce se spune aici cu privire la îndoitul înțeles al expresiei de „nimic“ sunt întocmai vederile autorului. Nici el nu pretinde despre idee că ar avea o existență în afară de intelect. Dar e mulțumit să vadă, la întâmpinătorul său, afirmația că ideea nu este doar o plâsmuire a minții, ci e ceva real, conceput în chip distinct. Se afirmă, mai departe, că ideea poate fi concepută, dar nu cauzată de către ceva din afara intelectului. Numai că tocmai aci stă cheștiunea: nu e oare nevoie de o cauză pentru ca ideea să fie concepută? Dacă, de pildă, cineva ar avea în minte ideea unei anumite mașini, am fi foarte în drept să ne întrebăm care este cauza acestei idei. Cel care ar spune că o astfel de idee nu există în afară de intelect ar avea dreptate. Dar nu e mai puțin adevărat că, tocmai spre a fi concepută, ideea are nevoie de

¹ Totuși nici Descartes nu răspunde pentru ce anume triumphiul n-are nevoie de o cauză exterioară, iar alte idei au nevoie. Folosirea citatului din Descartes dovedește iscusință din partea întâmpinătorului. Spre a răspunde cum trebuie, filozoful ar fi fost silit să schițeze o teorie a obiectului matematic.

o cauză, iar numai prin această cauză ne putem da seama de ce conținutul obiectiv al ideii noastre este așa cum este, și nu altfel.¹ În fapt, se știe că ideea de mașină poate izvorî din cauze felurite: fie pentru că spiritul a văzut cu adevărat în sânul realității o asemenea mașină, potrivit cu care și-a făcut ideea, fie că, dovedind iscusință în materie de mecanică, a născocit-o fără vreo cunoștință prealabilă. Dar — subînțelege autorul — iscusința de a născoci o mașină se poate explica prin facultățile omului. Nici o facultate însă nu poate explica de ce e concepută ideea de Dumnezeu. (Ideile sunt prin urmare în conștiință, dar ele pot trimite dincolo de ea.)

3. Asemănarea dintre argumentul Sfântului Toma și cel adus în *Meditații* nu dovedește mare lucru, și apoi nu este nici prea exactă. Autorul *Meditațiilor* cere ca afirmațiile sale să fie privite în ele însele. De altfel, nu s-a ridicat la ideea de Dumnezeu din cauză eficientă în cauză eficientă — deoarece existența lui Dumnezeu i se părea mai sigură decât cea a oricărui lucru sensibil —, ci doar de la existența sa ca ființă cugetătoare, existență care nu depinde de nici un șir de cauze și îi este cunoscută în chip cât se poate de sigur. Iar cât despre sine, n-a cercetat atât cauza de care a fost produs², ci mai degrabă pe cea care-l păstrează. Apoi nu a cercetat cauza ființei sale în măsura în care ultima e alcătuită din corp și spirit, ci doar în măsura în care omul este o ființă cugetătoare. Aceasta e altceva decât regresul la infinit, din cauză în cauză, despre care se vorbea. Ba mai mult încă, n-a căutat atât cauza ființei sale întrucât e gânditoare, ci mai ales întrucât, printre alte gândiri, o are pe cea a unei ființe întru totul perfecte. Aci stă întreaga putere a demonstrației, demonstrație ce tinde să ridice mintea până la un Dumnezeu cauză sieși.

¹ În chipul acesta rezolvă Descartes problema specificației, problemă pe care n-a urmărit-o în ea însăși, dar și-a pus-o în chip cât se poate de limpede.

² Din citatul pe care-l dă întâmpinătorul, apropierea cu argumentul seriei cauzale, desfășurat de Sfântul Toma, e totuși destul de îndreptățită.

În ce privește, acum, chestiunea lui a exista „prin sine“, ea se rezolvă accentuând deosebirea dintre înțelesul negativ și cel pozitiv al expresiei. Înțelesul negativ dat expresiei „prin sine“ nu izvorăște decât din îngrădirea spiritului omenesc, care observă, în unele cazuri, că un lucru *nu* există prin altceva. Dar înțelesul negativ nu are nici un temei în lucruri, iar argumentul înfățișat în *Meditații* se sprijină în întregime pe cel pozitiv. Dacă privim un lucru în clipa de față drept existând fără cauză, deci existând *prin sine* în înțeles negativ, nimic nu ne autorizează să credem că el va continua să existe și în viitor decât dând lui „prin sine“ un sens pozitiv, de putere adevărată. Dar în sensul acesta pozitiv nu putem spune despre lucrurile obișnuite că există prin sine — căci nimic în ele însele nu ne asigură de conservarea lor —, ci doar despre Dumnezeu. Negreșit, și despre Dumnezeu putem întrebuința expresia prin sine în sens negativ; dar singur sensul pozitiv i se potrivește cu adevărat. Și de fapt întotdeauna trebuie să luăm expresia de a exista prin sine în înțeles pozitiv, înțeles în care ea nu se aplică decât ființei supreme.¹

4. La observația că infinitul nu poate fi înțeles în chip limpede și distinct trebuie să se răspundă că, într-adevăr, infinitul ca infinit nu este înțeles; el nu e însă mai puțin gândit. Căci a gândi limpede și distinct că un lucru este astfel încât nu poți întâlni limite în el, înseamnă a gândi limpede că el e infinit. Este locul aci să se facă o deosebire între nedefinit și infinit. Infinit trebuie numit, ca mai sus, aceea ce nu are granițe în nici o privință, în care înțeles numai Dumnezeu este infinit. Dar lucrurile unde numai într-o privință oarecare nu se întâlnește un capăt, precum întinderea spațiilor imaginare, ori șirul numerelor ș.a.m.d., nu sunt decât nedefinite. E adevărat că faptul de a fi infinită ne face să nu înțelegem întru totul ființa supremă, așa cum pe drept arată toți teologii. Dar putem contempla, pe măsura spiritului nostru, câte unele din atributele ei, iar aceasta

¹ Descartes nu răspunde în chip explicit la observația subtilă cum că un lucru poate exista prin sine, fiind totuși îngrădit prin propriile sale principii lăuntrice.

ne e de-ajuns spre a ne da seama de infinitatea ei. De pildă, ne putem da seama în chip limpede și distinct că, în ideea pe care o avem despre Dumnezeu există ceva real, nu doar negația unui lucru, așa cum s-ar putea spune despre frig că e negația căldurii. De asemenea, putem înțelege, tot în chip limpede și distinct, faptul că existența nu aparține mai puțin naturii unei ființe supreme decât aparțin trei laturi naturii unui triumphi. Iar doar asemenea afirmații a înțeles să facă autorul, nicidecum să dea o cunoaștere cuprinzătoare a tot ce se află în Dumnezeu.

5. Părerile Sfântului Toma nu sunt defel contrazise de către autorul de față. Căci și unul și altul se potrivesc în a recunoaște, cu privire la existența lui Dumnezeu, că ea nu e atât de firească încât să nu aibă nevoie de a fi demonstrată. Spre a dovedi această, Sfântul Toma înfățișează un argument pe care-l combate — argument ce nu e însă același cu cel din *Meditații*. Argumentul combătut sună: atunci când îți dai seama ce înțeles are numele de Dumnezeu, vezi că e vorba de un lucru mai mare decât orice altceva; însă mai mare este un lucru care există în fapt și în intelect decât unul care există doar în intelect; deci, atunci când îți dai seama ce înțeles are cuvântul de Dumnezeu, îți dai totdeodată seama că Dumnezeu există atât în intelect, cât și în fapt. Dar aci e o eroare de formă. Tot ce ar fi trebuit să se încheie este: deci, atunci când îți dai seama ce înțeles are cuvântul de Dumnezeu, îți dai seama că prin el *se înțelege* un lucru care există în fapt și în intelect; iar ceea ce se înțelege printr-un cuvânt nu pare, prin aceasta chiar, adevărat.

În schimb, argumentul din *Meditații* sună: ceea ce concepem în chip limpede și distinct ca aparținând esenței unui lucru poate fi rostit pe drept cu privire la acel lucru; dar, cercetând care e esența lui Dumnezeu, concepem limpede și distinct că-i aparține faptul de a exista; deci putem afirma că el există. Concluzia de aci e legitimă, din punct de vedere formal; majora silogismului nici ea nu poate fi tăgăduită, de vreme ce întâmpinătorul s-a declarat de acord că tot ce cunoaștem limpede și distinct aparține esenței unui lucru; rămâne minora. În privința minorei, însă, oricine privește cu atenție lucrurile își dă seama că, dacă în ideea unui lucru pe care-l concepem limpede

și distinct este închisă existența posibilă, în ideea de Dumnezeu e închisă existența necesară.¹ De asemenea, nu s-ar putea spune că ideea de Dumnezeu e născocită, căci acele idei pe care spiritul le alcătuiește singur, prin compunerea mai multor noțiuni, pot fi descompuse tot de către el; așa ceva se întâmplă în cazul ideii de cal înaripat, nu însă în cel al ideii de Dumnezeu. Iată cum poate fi dovedită existența lui Dumnezeu prin esența lui, această dovadă stând alături de cea prin efectele sale (nu însă prin serie cauzală) înfățișată de autor în meditația a III-a.

6. Este drept că există unele deosebiri izvorâte din cunoașterea nedesăvârșită a spiritului, deosebiri ce nu pot face ca două lucruri să ființeze cu adevărat distinct în sânul realității. Așa, de pildă, între mișcarea și forma unui aceluiasi corp putem face foarte lesne o deosebire și concepe mișcarea fără formă, iar figura fără mișcare — dacă nu ne gândim la corpul care se mișcă sau care e figurat. Însă nici nu putem concepe în chip desăvârșit mișcarea, fără un anumit corp de care să fie legată, și nici figura fără un anumit corp de unde să reiasă; în sfârșit, nici că mișcarea se află într-un lucru care nu e capabil în același timp să aibă și formă. Prin urmare, distincțiile de acest tip nu corespund la două existențe diferite. În schimb, atunci când cercetăm ce anume este corpul și ne dăm seama că e doar un lucru întins, figurat, mișcător, fără să-i atribuim nimic din cele ce aparțin spiritului; și atunci când concepem spiritul drept un lucru înzestrat cu atributul gândirii și care nu are nevoie de nimic din cele ce aparțin corpului, spre a fi un lucru întreg — deosebirea pe care o facem este cu necesitate și una reală.

¹ Se știe că, pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, argumentul ontologic are nevoie de dovada că ea este posibilă, cu alte cuvinte nu este contradictorie în cuprinsul esenței sale. S-ar părea, în primul moment, că minora lui Descartes dovedește prin ea însăși tot ce era de dovedit și deci silogismul devine inutil. Dar, de fapt, afirmând că existența necesară este închisă în ideea de Dumnezeu, autorul nu afirmă încă necesitatea existenței lui Dumnezeu, ci doar posibilitatea ei, în măsura în care existența nu contrazice aci esența, ci e o notă din ea.

AL DOILEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

Culese de părintele Mersenne de pe la feluriți teologi și filozofi

Ideile tuturor corpurilor n-au fost înlăturate în cuprinsul primelor Meditații, decât printr-o ficțiune a spiritului, iar nu în chip actual și în adevăr. Dar de unde știm noi că aceea ce alcătuiește acțiunea numită gândire nu este tot un corp, prin anumite mișcări ale sale? Nu s-ar putea, chiar închipuindu-ne că am înlăturat toate corpurile, să nu ne fi putut înlătura pe noi înșine, în măsura în care suntem corpuri? Și de ce un corp să nu poată gândi? Nu s-ar putea ca anumite părți din el, anume creierul, să contribuie la crearea acelor mișcări pe care le numim cugetări?

2. *De ce ideea unei ființe supreme să nu se poată ivi, în mintea noastră, fără un concurs din afară? În noi înșine găsim destule elemente spre a alcătui o astfel de idee. Având în noi facultatea de a gândi ne dăm seama că stăpânim un anumit grad de desăvârșire. Nu ne putem ridica cu mintea la grade din ce în ce mai înalte, până la infinit? La fel, am putea adăuga gradului nostru de asistență toate gradele necesare spre a alcătui ideea unei existențe desăvârșite. Că efectul nu poate avea mai multă desăvârșire ori realitate decât se afla în cauză? Dar, mai întâi, există unele lucruri mai nobile decât cauzele lor; de pildă anumite viețuitoare mici, musculițele sau plantele, sunt produse de soare, apă și pământ, în care însă nu se află defel viață. Și apoi, ideea aceasta nu e nimic altceva decât o plăsmuire a rațiunii, deci nu conține ceva mai nobil decât spiritul care o concepe. De altfel, ar fi conceput cineva ideea de Dumnezeu dacă și-ar fi petrecut viața într-un pustiu și nu printre oameni învățați?*

Ideea de Dumnezeu izvorăște din anumite cunoștințe anterioare, dacă e să judecăm după sălbatici, care, neavând astfel

de cunoștințe, nu o au nici pe ea. Iar întocmai ca ideea unei ființe desăvârșite, putem avea ideea unui înger, fără ca acesta, deși mai desăvârșit decât noi, să existe cu adevărat. Cât despre unitatea și simplitatea ideii de Dumnezeu, ea nu este decât o operație a intelectului ce raționează.¹

3. Dacă e adevărat că nu putem fi siguri cu privire la nici un lucru, fără ca mai întâi să cunoaștem în chip limpede că Dumnezeu există, cum e cu putință să știm ce e spiritul nostru și ce suntem noi înșine, de vreme ce existența lui Dumnezeu abia după aceea e dovedită, în Meditații? Apoi un ateu ar putea contesta că există Dumnezeu, printr-o judecată de felul următor: dacă el ar exista, ar însemna că se află pe lume ceva infinit; însă ceea ce e infinit și desăvârșit în toate înlătură orice alt lucru, adică orice altă existență sau alt bine, după cum înlătură și nonexistența sau răul. Cu toate acestea nu întâlnim, oare, mai multe existențe și mai mult bine, ca și mai multe nonexistențe dimpreună cu mai multe rele?

4. Se afirmă că Dumnezeu nu poate minți ori înșela. Cu toate acestea există numeroși oameni de-ai bisericii care socotesc sau îngăduie să se înțeleagă dimpotrivă. N-a vestit Dumnezeu, prin gura profetului său, pieirea peste patruzeci de zile, neîntâmplată, a Ninivei? Nu se întâlnesc în Biblie atâtea profeții neîmplinite? Și s-ar putea foarte bine ca Dumnezeu să se poarte cu oamenii așa cum se poartă medicul cu bolnavii săi ori un părinte față de copii: s-ar putea să înșele, ca și aceștia, din chibzuință și doar cu gândul unui folos îndepărtat. Căci, dacă Dumnezeu ne-ar arăta adevărul în toată goliciunea lui, l-am putea oare privi?

De altminteri, nu e nevoie să închipuim un Dumnezeu înșelător spre a ne înșela chiar în lucrurile pe care le presupunem a le cunoaște limpede și distinct. Căci s-ar putea ca firea noastră să fie astfel făcută încât să se înșele neconținut sau foarte adesea. Și nu e defel sigur, cel puțin prin argumentele înfățișate până

¹ Descartes afirmase că (meditația a III-a, p. 287) ideea de Dumnezeu nu poate fi făcută din întrunirea în mintea noastră a felurite desăvârșiri, căci unitatea e prima ei desăvârșire.

acum, că nu ne putem înșela în acele materii, chiar, unde criteriul adevărului se aplică în chip desăvârșit.

5. Dacă e adevărat că voința nu se înșală decât atunci când hotărăște ceva în materii în care intelectul nu are cunoștințe limpezi, atunci nu se poate învinovăți un păgân, un turc de pildă, de faptul că nu e creștin, de vreme ce nu înțelege limpede această religie. Ba s-ar putea ca el să păcătuiască tocmai atunci când ar adopta-o, în cazul că nu i-ar cunoaște prea limpede și distinct adevărul. Apoi, dacă voința trebuie să se hotărască doar în ce privește lucrurile limpezi și distincte, atunci cuprinsul ei ar trebui să fie foarte mic, deoarece cunoaștem prea puține lucruri unde să nu încapă o îndoială.

6. În răspunsurile la obiecțiile dintâi s-ar putea dovedi că autorul n-a tras încheierea potrivită a raționamentului său. El spune așa: ceea ce înțelegem limpede și distinct ca aparținând esenței unui lucru poate fi cu adevărat rostit despre acel lucru; dar înțelegem limpede și distinct că aparține naturii adevărate a lui Dumnezeu ca el să existe. Concluzia pe care o trage de aci autorul e că Dumnezeu există cu adevărat, când tot ce ar fi putut încheia e doar că aparține naturii lui Dumnezeu să existe. De aci reiese că Dumnezeu nu există de fapt, ci doar trebuie să existe, în cazul că natura sa este posibilă. Cu alte cuvinte, natura lui Dumnezeu nu poate fi concepută fără existență, astfel încât dacă esența este, Dumnezeu există cu necesitate.¹

Apoi, raționamentul autorului presupune că se poate căpăta o cunoștință limpede și distinctă a esenței lui Dumnezeu — chiar numai într-o privință — ceea ce nu e acordat de toată lumea. Și nu recunoștea autorul însuși că infinitul poate fi cunoscut numai în chip nedesăvârșit?

¹ Întâmpinătorul nu vrea să admită că Descartes tocmai aceasta dovedește aci: posibilitatea naturii de Dumnezeu sau, mai precis, com-
posibilitatea ei cu noțiunea de existență. Afirmția că Dumnezeu există
numai în cazul când esența lui există e excesivă. Argumentul ontolo-
gic pretinde, după cum s-a amintit și mai sus, că necesitatea existen-
ței lui Dumnezeu poate fi dovedită doar din posibilitatea esenței sale.

7. Autorul ar fi trebuit să dovedească în chip temeinic nemurirea sufletului, în așa fel încât să convingă chiar pe necredincioși.¹

Tot ce s-a dovedit în *Meditații* a fost deosebirea dintre suflet și corp; dar nici această deosebire nu este așa hotărâtă, după cum s-a văzut din îndoielile manifestate la primul punct al acestor obiecții. Și apoi, chiar dacă ar fi deosebire, de unde reiese că sufletul e incoruptibil și nemuritor? Cine poate spune că Dumnezeu nu l-a făcut astfel încât să înceteze de a exista o dată cu trupul, măsurându-i deci puterile și îngrădindu-l?

Acestea sunt întâmpinările ce se fac *Meditațiilor* și ce nu tind decât să silească pe autor a-și lămurii mai mult gândirea sa. De aceea, ar fi un lucru foarte de folos dacă, la sfârșitul răspunsurilor, autorul ar înfățișa câteva definiții, postulate și axiome spre a trage încheieri potrivit cu metoda geometrilor, metodă pe care autorul pare a o stăpâni atât de bine.

RĂSPUNSURI LA AL DOILEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

1. Autorul nu pierduse defel din vedere faptul că ideile corpurilor nu erau înlăturate decât printr-o ficțiune a spiritului, printr-un principiu metodic. Dar tocmai în chipul acesta, chiar dacă nu afirma încă deosebirea hotărâtă dintre spirit și corp, putea cerceta care sunt proprietățile spiritului susceptibile de a fi cunoscute limpede și distinct. Își dădea astfel seama de faptul că poate cunoaște spiritul în chip nemijlocit și că el este mai lesne de cunoscut decât ceea ce se atribuie corpului. Primele *Meditații* nu făceau decât să arunce îndoiala asupra a tot ce era corporal, spre a lăsa cât mai liberă contemplarea spiritului.

¹ Se știe că prima ediție a *Meditațiilor* cuprindea în subtitlu și nemurirea sufletului. Părintele Mersenne e cel care atrage, primul, atenția lui Descartes asupra faptului că nemurirea nu e defel discutată. Autorul voia să cucerească pe teologi prin titlul său, asupra căruia însă e silit să revină, schimbându-l la ediția a II-a.

Cum se poate dovedi că numai spiritul gândește, nu și corpul? O asemenea dovadă nu figurează defel la începutul *Meditațiilor*, ci doar în ultima, a șasea. Abia aci se arată care este criteriul deosebirii reale dintre lucruri. Iar pentru că știm că proprietățile spiritului nu pot fi și ale corpului, reiese că acesta din urmă nu va putea gândi. O asemenea dovadă nu poate fi înlăturată decât înlăturând criteriul însuși al deosebirii reale dintre lucruri, criteriu ce se bazează pe ideea limpezimii și distincției reprezentării intelectuale pe care o avem despre fiecare. Orice alt criteriu însă este senzorial și cade sub critica, făcută pe larg, în *Meditații*. Cât despre cei care afirmă că anumite părți din creier colaborează cu spiritul spre a alcătui cugetările noastre, ei nu se sprijină pe nici un temei pozitiv, ci doar pe faptul că nu au făcut niciodată experiența de a fi fără de corp și că adesea au fost împiedicați de către acesta în operațiile lor. Dar obișnuința unui lucru nu este în nici un caz un criteriu de adevăr.

2. Faptul că în noi înșine găsim destule temeiuri spre a alcătui ideea de Dumnezeu nu contrazice defel pe autor. El însuși a afirmat în *Meditații* că ideea e născută o dată cu noi și vine de la noi înșine. Am putea-o alcătui chiar dacă nu am ști de existența unui Dumnezeu; dar nu și dacă un Dumnezeu nu ar fi cu adevărat. Căci tăria argumentului stă în a afirma că nu am putea avea *facultatea* de a alcătui ideea de Dumnezeu dacă n-am fi făpturile sale. Să admitem cumva că efectul ar putea avea mai multă desăvârșire decât se află în cauză? Dar exemplul dat nu dovedește defel aceasta. Căci nu știu sigur dacă vietățile cele mici cuprind cu adevărat mai multă desăvârșire decât lucrurile neînsuflețite; sau, în cazul că se privește viața ca fiind ceva mai desăvârșit, nu știm defel sigur dacă soarele, apa și pământul sunt într-un totu cauzele acelor vietăți. De altfel, obiecția cu vietățile e scoasă din cercetarea lucrurilor materiale, iar cel care urmează firul *Meditațiilor* nu se poate gândi la așa ceva, de vreme ce e deprins să se depărteze de cele materiale.

Tot așa, afirmația că ideea de Dumnezeu, nefiind decât o plămuire a rațiunii, nu cuprinde nimic mai nobil decât spiritul care o concepe și că deci efectul nu ne ridică la o cauză prea înaltă — nu dovedește nimic împotriva autorului. Se revine la

chestiunea: cine a pus în spirit facultatea de a concepe ceva atât de desăvârșit? Iar faptul că un concept nu are mai mult decât se află în cauza sa este doar o variantă a tezei, limpede pentru toți prin lumina minții, că din nimic nu se naște nimic. Poate fi foarte adevărat cum că deținem ideea de Dumnezeu de la alții. Dar ei de unde o au? ne-am putea oricând întreba. Și e un lucru demn de pus în lumină cel că toți metafizicienii se potrivesc în descrierea pe care o dau cu privire la atributele lui Dumnezeu, așa cum nu se potrivesc cu privire la nici un lucru din cuprinsul simțurilor. Iar dacă avem o asemenea cunoaștere a lui Dumnezeu, nu trebuie să ne mirăm că putem alcătui și ideea îngerilor, care, deși existențe mai desăvârșite decât noi, pot foarte bine fi alcătuiți — după cum s-a arătat în meditația a III-a — din întovărașirea ideilor de Dumnezeu și de om. În sfârșit, la observația că unitatea tuturor desăvârșirilor din Dumnezeu ar fi tot de izvor rațional și omenesc nu se poate răspunde decât accentuând faptul că o cunoaștem limpede ca fiind o desăvârșire deosebită și pozitivă de-a lui Dumnezeu.

3. Afirmția că nu putem cunoaște nimic înainte de a cunoaște că Dumnezeu există n-a fost făcută decât în legătură cu știința concluziilor. Pe acestea într-adevăr nu le putem crede — în cazul că nu avem neconținut prezente în minte înlănțuirile, ceea ce e cu neputință — decât prin chezășia lui Dumnezeu.¹ Dar atunci când ne dăm seama că suntem ființe ce gândesc, avem o noțiune primă, ce nu e scoasă din nici un silogism. „Cuget deci sunt“ nu e un silogism; e o inspecție a spiritului, un lucru cunoscut de-a dreptul. Dacă el ar trebui să fie dedus pe cale mijlocită, adică printr-un silogism, ar fi nevoie de majora următoare: „tot ce gândește există“. Dar aci, dimpotrivă, ne ridicăm

¹ În *Regulae ad directionem ingenii* siguranța lanțului deductiv se căpăta prin încredințarea că fiecare inel, fiecare element era intuit cum trebuie. Acolo spiritul nu avea nevoie de chezășia lui Dumnezeu, ci se asigura prin reducerea lanțului deductiv la fiecare din momentele sale intuitive, precum și prin amintirea că intuiția fusese adecvată. — A se vedea totdeodată o notă apropiată.

de la cunoașterea particulară a spiritului nostru la propozițiuni generale.

Ateul, tocmai pentru că tăgăduiește pe Dumnezeu, nu are o știință adevărată; căci orice încheiere care-i va fi părut trasă în chip limpede poate fi pusă la îndoială, chiar dacă el n-o pune în fapt, iar argumentele sale pot fi lesne combătute. Așa, dacă susține că o ființă infinită ar face imposibilă, prin însăși infinitatea ei, orice altă existență, el ar putea fi întrebat: cum își închipuie un astfel de lucru de vreme ce spune despre infinit că nu e decât un nume? Și apoi, de ce ființa infinită să excludă orice ființă mărginită? Capacitatea infinită a creatorului n-ar servi la nimic dacă nu ar fi cu puțință creația. Iar din faptul că avem în noi anumite puteri, de pildă cea de a gândi, suntem în stare să ne închipuim lesne o astfel de putere ca fiind cu mult mai mare în alt cuget, fără ca prin aceasta cugetul nostru să sufere vreo stirbire; și la fel cu toate celelalte atribute ale lui Dumnezeu.

4. Când se afirmă că Dumnezeu nu poate minți, se rostește un lucru pe care l-au susținut și-l susțin toți teologii. Cele ce se întâlnesc în Biblie sunt simple feluri de a vorbi, potrivite pe înțelesul gloatei. Mai mult încă, *Meditațiile* fac abstracție de tot ce e corporal, deci și de oameni în înțelesul obișnuit, așa că nu poate încăpea, în paginile lor, o înșelătorie prin vorbe. Totuși nu se tăgăduiește că înșelătoria fără de răutate, așa cum o practică medicul spre a vindeca, poate fi folosită de către Dumnezeu. Ba uneori ne înșelăm și mai rău încă, prin instinctele noastre, așa cum am văzut că e cazul hidropicului care e însetat. Dar în judecățile foarte limpezi și exacte, care nu pot fi înlăturate, nici îndreptate, nu ne putem înșela. Dumnezeu nu ne-a făcut desigur să ne înșelăm în chip pozitiv, ci dimpotrivă ne-a dat facultatea de a deosebi ce e fals de ceea ce e adevărat, având tocmai ideile de falsitate și adevăr. Apoi criteriul adevărului — de a vedea cu desăvârșire limpede și distinct ceva — e îndestulător pentru a ne încredința că nu ne înșelăm, cu condiția însă de a nu-l aplica la simțuri, ci doar la cele ale spiritului. Printre acestea sunt câteva simple, pe care trebuie să le privim drept adevărate. De pildă: faptul că exist atunci când cuget, că lucrurile create nu pot să nu fi fost create de vreme ce sunt ș.a.m.d. Nu

ne putem îndoi de ele, căci a se îndoi de un lucru înseamnă a se gândi la el, iar prin simplul fapt că le gândim ne dăm seama că sunt adevărate.

Deci, dacă ne înșelăm, e doar în ceea ce prejudecăm, sau luăm drept bun de la simțuri. Afirmația că, în materie intelectuală chiar, s-ar putea ca adevărul nostru să nu fie adevărul lui Dumnezeu și al îngerilor nu dovedește nimic, deoarece nu ne putem da seama de altceva decât de adevărul nostru. Într-o singură privință n-am putea fi siguri că deținem adevărul, anume în știința concluziilor amintită mai sus. Raționamentul de orice fel, cel matematic însuși, prin urmare, presupune că ne amintim despre o serie de principii lămurite de la sine, de unde am dedus încheierile noastre. Putem foarte bine trage aceste încheieri fără ideea unui Dumnezeu care să ne garanteze exactitatea lor: dar nu putem crede cu adevărat că operația noastră este îndreptățită, dacă nu avem gândul unui Dumnezeu care să ne fi dat o facultate intelectuală cu operații aducătoare de adevăruri. Deci nu exercițiul intelectual se cere garantat, cât facultatea intelectuală însăși.¹

5. E surprinzător că se poate tăgădui un lucru pe care nici un teolog sau filozof nu l-a mai tăgăduit vreodată, faptul că voința e în primejdia de a se înșela atunci când îmbrățișează cunoștințele întunecate ale intelectului. Nimic nu ar putea-o face sigură decât tocmai limpezimea în cunoaștere. Cât despre credința religioasă, chiar dacă se poate spune că are drept obiect lucruri obscure, *pricina* pentru care credem acele lucruri nu e defel obscură, ci mai limpede decât orice lumină a minții. De altfel, putem socoti că materia unei cunoștințe e întunecată, că e întunecimea însăși, iar dacă spunem că trebuie să o ocolim pe aceasta, facem o judecată limpede pe însăși ideea obscurității. Adică, deși materia e întunecată, rațiunea formală pentru care credem ceva nu e defel. Dar, mai mult încă, voința noastră poate

¹ După cum nu ideea de Dumnezeu, ci facultatea de a avea ideea de Dumnezeu ne cerea o existență absolută, la fel aci, nu fiecare concluzie, ci facultatea de a trage concluzii ne cere o garanție absolută. Între *Reguli* și *Meditații* nu e deci nici o nepotrivire. Primele analizează exercițiul facultății noastre, celelalte natura însăși a ei.

fi adusă să creadă pe două căi: prin lumina minții și prin harul dumnezeiesc. Materia credinței religioase poate fi întunecată, dar rațiunea formală pentru care credem e o anumită lumină lăuntrică.¹ Turcii nu greșesc prin aceea că nu adoptă o credință obscură; ci, fie că nu ascultă de harul divin care-i îndeamnă s-o adopte, fie păcătuiesc în așa fel încât nu merită un asemenea har. Cineva care, fără har și fără cuget limpede, s-ar apuca să creadă lucruri ce-i sunt întunecate, n-ar putea fi tocmai un credincios.

De altfel nu trebuie să se uite că neconținut s-a făcut o deosebire între planul vieții și cel al adevărului. În materie de viață e firesc să nu hotărâm despre lucruri pe care nu le cunoaștem prea limpede. Dar când e vorba de contemplarea adevărului, toată lumea recunoaște că nu trebuie să aducem judecăți acolo unde materia e întunecată. Iar în *Meditații* nu a fost vorba decât despre contemplarea adevărului.

6. Cel care greșește privitor la forma silogismului e însuși întâmpinătorul. Căci, pentru a încheia că „apartine naturii lui Dumnezeu să existe“, nu că „Dumnezeu există cu adevărat“, premisa minoră trebuie să fie: „ceea ce concepem limpede și distinct ca aparținând naturii unui lucru poate fi afirmat în adevăr că *apartine* naturii aceluia lucru“ (în loc de: poate fi afirmat cu adevărat despre acel lucru), ceea ce reprezintă o tautologie validă. Însă, dacă proprietatea ca suma unghiurilor să facă două drepte aparține triunghiului, putem fi siguri că triunghiul are efectiv unghiurile egale cu două drepte. Iar dacă esenței lui Dumnezeu îi aparține să existe, el există cu adevărat. Se va spune cumva că trebuie mai întâi ca esența să fie posibilă? Dar ce sens are această „posibilitate“? Ori e una omenească, adică e posibil tot ce nu se împotrivește minții noastre, iar în acest înțeles natura lui Dumnezeu e posibilă, căci tot ce i s-a atribuit i se potrivește; ori, atunci, e vorba de vreo posibilitate de altă natură, din partea

¹ Ar putea surprinde faptul că Descartes, apărătorul luminilor raționale, face apel aci la revelație și se instituie apărător al ei în fața teologilor. Dar, pe lângă faptul că raționalismul său filozofic ar putea să nu fie așa de exclusiv, trebuie subliniată împrejurarea că el nu face aci decât să explice temeiurile credinței religioase, nu s-o apere.

obiectului, posibilitate ce, dacă nu se potrivește cu cea dintâi, nu poate fi niciodată cunoscută de către intelectul nostru. Dar în numele unei posibilități cum e cea din urmă ai putea să tăgăduiești orice, de pildă chiar că unghiurile unui triunghi fac două unghiuri drepte sau că acela care gândește în clipa de față există.

E adevărat că nu cunoaștem pe Dumnezeu decât în chip nedesăvârșit; dar aceasta nu ne împiedică să vedem cu certitudine că natura sa e posibilă, adică nu închide în sine contradicție. Iar imposibilitatea sălășluiește doar în intelectul nostru, nu în vreun obiect din afara lui, căci dacă un obiect există în afară, prin aceasta chiar el se dovedește posibil. În intelectul nostru fiind, imposibilitatea cugetărilor vine din aceea că ele sunt întunecate și tulburi. De vreme ce, prin raport la Dumnezeu, cunoaștem limpede câteva lucruri, chiar dacă ele sunt puține față de cele pe care nu le cunoaștem defel, și de vreme ce printre cele cunoscute este și faptul că existența necesară e legată de esența lui Dumnezeu, avem destule elemente spre a o declara posibilă pe aceasta (și deci a desfășura silogismul de mai sus).

7. S-a arătat la timp, în cuprinsul rezumatului de la început, de ce chestiunea nemuririi sufletului nu implica dezvoltări speciale în cadrul *Meditațiilor*. În ce privește faptul că Dumnezeu ar fi putut face ca nu numai corpul, ci și sufletul să fie muritor, așa ceva nu poate fi dezlegat de mintea omului. Tot ce ne învață ea e că spiritul, ca substanță, e deosebit de corp; că moartea corpului, care e întindere, atârnă doar de o anumită diviziune ori schimbare de formă; că nu avem însă nici un motiv să afirmăm nimicirea unei substanțe, cum e cea spirituală, ca putând avea loc printr-o cauză neînsemnată, cum e schimbarea de formă a corpului. Dacă Dumnezeu, atotputernicul, era în stare să facă aceasta și avea motive să nimicească sufletul o dată cu pieirea corpului — el singur o poate spune.

Autorul e de acord să-și înfățișeze tezele principale sub haina geometriei și o va face acum, la sfârșitul obiectiilor de față. Sunt necesare însă, mai înainte, câteva lămuriri privitoare la metodele folosite de geometri. Două lucruri sunt de deosebit la ei: ordinea și felul de a dovedi. Ordinea nu înseamnă decât că lucrurile înfățișate în primul rând nu trebuie cunoscute cu aju-

torul celor de pe urmă, iar acestea sunt de orânduit astfel încât să fie dovedite doar de către lucrurile ce preced; și o asemenea ordine a fost urmată în *Meditații*. Felul de a dovedi e îndoit: unul prin analiză sau rezoluție, altul prin sinteză sau compoziție. Analiza înfățișează „adevărata cale prin care un lucru a fost găsit în chip metodic” și face să se arate *cum atârnă efectele de cauze*. Pe această cale cititorul își însușește, oarecum, o descoperire. Dar pentru că pot exista scăpări într-o astfel de demonstrație și încheierile pot să nu pară întru totul necesare, cu atât mai mult cu cât nu ne ostenim de obicei să înfățișăm cu toată amănunțimea lucrurile ce ne par limpezi de la sine — e bine să se recurgă la sinteză. Pe o cale inversă, *cercetând cauzele prin efecte* (deși adesea dovada se face tot prin cauze), sinteza se folosește de definiții, postulate, axiome, teoreme și probleme, astfel încât, „dacă se tăgăduiește vreuna dintre consecințe, ea arată cum sunt ele cuprinse în antecedente”, silind pe cititor să accepte demonstrația. Dar sinteza nu mulțumește, precum analiza, pe cei ce vor să învețe, căci ea nu arată metoda prin care a fost găsit un lucru.¹

¹ Compară cu *Regulae*, regula IV. Nu se poate sublinia îndeajuns însemnătatea acestor rânduri, din răspunsurile lui Descartes, pentru înțelegerea gândirii sale. Ceea ce caută el neconținut sunt — am arătat-o cu alt prilej — metode de invenție, la fel cum va căuta și Leibniz mai târziu. Analiza, în felul cum e privită aci, se dovedește un asemenea instrument de invenție. Geometria obișnuită e doveditoare, e convingătoare, dar nu inventează pe căile sintezei, ci tot pe cele ale analizei. Iar dacă metoda lui Descartes poate fi numită „analitică”, numai în acest înțeles de aci trebuie făcută afirmația. A socoti metoda lui Descartes analitică fiindcă „analizează” în înțelesul de azi, fiindcă face reduceri la simplu, la element, fiindcă deci descompune, înseamnă a nu se lămuri defel asupra ei. *Discursul asupra metodei*, când e studiat în el însuși, dă o imagine greșită asupra lui Descartes, tocmai fiindcă autorizează o asemenea interpretare a metodei analitice. Analiza ar desăvârși doar reducerea la simplu — ceea ce însă e prea puțin. De fapt, ea progresează de la principiu la efect, valorifică principiul, „descoperă”

Vechii geometri s-au servit doar de sinteză, iar analiza — pe care o cunoșteau — au păstrat-o ca o taină de școală.¹ În ce-l privește pe el, autorul a folosit în *Meditații* metoda analitică, căci ea i se pare mai adevărată (adică mai apropiată de invenție) și mai potrivită de predat, nu fiindcă e mai doveditoare, dar fiindcă cititorul atent își poate însuși mai bine prin ea argumentele autorului. Despre sinteză se poate spune că nu e la fel de potrivită obiectului metafizic cum e celui geometric. Căci primele noțiuni, presupuse pentru a dovedi afirmațiile geometriei, sunt primite lesne de către oricine, întrucât se potrivesc cu sensibilitatea; singura greutate în materie de geometrie este să tragi cum trebuie încheierile. În schimb în chestiunile metafizicii, greutatea e tocmai să concepi limpede și distinct primele noțiuni. Și deși, adaugă autorul, ele sunt în fond mai limpezi decât cele din geometrie, totuși fiindcă avem în noi multe prejudecăți de origine senzorială, greșim adesea în privința lor.²

datorită lui, nu demonstrează pur și simplu, cum face în sinteză, efecte noi. — Descartes n-a dezvoltat însă cum trebuie punctul acesta de vedere, și nu numai în *Discurs*, ci chiar în *Reguli*. Metoda i se pare prea „firească” spre a o mai adânci.

¹ Vezi finele regulei IV, cu dezvoltarea asupra analizei anticilor, analiză prin care aceștia ajungeau la un fel de știință universală.

² Gustul veacului al XVII-lea de a înfățișa tezele filozofiei „more geometrico” este adesea necritic, adică nu deosebește ce se potrivește filozofiei și ce nu. Observația lui Descartes e plină de adâncime, dacă i se dă dezvoltarea ce nu i-a fost dată nici măcar de către autor, dar ce pare firească. Într-adevăr, reiese de aci că filozofia nu e atât de esența lucrului susceptibil de dovadă, cât de cea a lucrului viu, susceptibil de meditație. Filozofia trebuie refăcută, nu demonstrată; ea trebuie trăită analitic, în momentul invenției ei, nu în cel al expunerii ei. Trebuie deci „trăită” pur și simplu, meditată. Autorul va spune, în alineatul imediat următor, că aceasta este pricina pentru care și-a scris filozofia sub formă de meditații, nu de dispute filozofice sau teoreme geometrice. A medita e mai ales de resortul filozofiei. Evident — și autorul o afirmă deschis în alte părți — filozofia poate fi și ea dovedită

De aceea a scris el mai degrabă meditații decât dispute, ca filozofii, sau teoreme și probleme, cum fac geometrii. Totuși, spre a respecta cererea întâmpinătorilor (și — s-ar putea adăuga — spre a dovedi că e în stare a o satisface), își va înfățișa argumentele principale în chip geometric, cu alte cuvinte imitând *sinteza* geometrilor.¹

la fel de bine, dacă nu mai bine decât geometria. Ce altceva face tot sistemul lui Descartes decât să dovedească anumite propoziții? Dar, pe lângă faptul că, spre a fi doveditoare, filozofia trebuie să se adreseze unor spirite cu totul lipsite de prejudecăți, momentul dovezii e mai puțin esențial decât cel al invenției. Trebuie să ne însușim invenția, să devenim, meditând, spirite creatoare. Pentru întâia oară reiese limpede din cartezianism dorința de a face pe oameni să filozofeze, nu de a le impune o filozofie. Greșeala lui Descartes pare uneori tocmai aceasta, că s-a depărtat de filozofare pentru a năzui către o filozofie. Sau, dacă nu e întotdeauna greșeala sa, e greșeala discipolilor care au făcut din cartezianism o dogmă în loc să-i lase o cale.

¹ Urmează câteva pagini în care, după definiții, postulate și axiome, se „dovedește” existența lui Dumnezeu și deosebirea sufletului de corp. Paginile acestea n-ar putea fi decât traduse cuvânt cu cuvânt, nu rezumate; cum însă ele nu aduc, nici în definiții, nici în demonstrații, nimic nou față de cele știute până acum și întrucât nu sunt decât o „punere în formă”, ne semnificativă pentru spiritul analitic al cartezianismului, am socotit că le putem lăsa deoparte. Cititorul le găsește în orice ediție franceză, la finele răspunsurilor secunde.

AL TREILEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

*Făcute de un renumit filozof englez,
cu răspunsurile autorului*

Întâmpinarea 1. Meditația I nu are decât deplină dreptate atunci când arată ca simțurile sunt înșelătoare și că adesea vechea nu poate fi deosebită de vis. Dar și Platon a vorbit despre nesiguranța simțurilor, precum și alți filozofi împreună cu el, iar autorul Meditațiilor putea să scutească pe cititor de asemenea vechituri.

Răspunsul 1. Nu spre a rosti lucruri noi a scris autorul meditația I, ci, pe de o parte, spre a pregăti spiritele în vederea cercetării celor intelectuale, pe de alta, spre a răspunde, în meditațiile de mai târziu, la îndoiala manifestată la început și, în sfârșit, spre a arăta la ce adevăruri sigure se poate ajunge. Un medic, înainte de a înfățișa tratamentul, nu poate decât descrie boala despre care e vorba.

Î. 2. Gândesc și sunt ființă gânditoare înseamnă unul și același lucru. Dar atunci când se adaugă: sunt un spirit, un intelect etc., autorul ne dă prilej de îndoială. El ia lucrul ce gândește drept același cu facultatea de a gândi. Căci la fel cum cineva ar spune: eu mă plimb, deci sunt o plimbare, autorul spune, eu gândesc, deci sunt gândire. Dar toți filozofii deosebesc un subiect oarecare de facultățile și actele sale. Căci lucrul care este și esența sunt deosebite. Deci s-ar putea ca spiritul, intelectul să aibă un subiect, despre care să nu știm dacă nu e material.

De asemenea, e sigur că afirmația „exist” depinde, așa cum arată autorul, de cea că gândesc. Dar cunoașterea ultimei ne vine doar din aceea că nu putem concepe un act fără subiectul său. Subiectul unei cugetări, însă, nu poate fi tot o cugetare, căci atunci am avea un regres la infinit. Iar cum subiectele actelor

obișnuite par a fi înțelese drept ceva material, corporal, suntem în măsură să încheiem că subiectul care cugetă este material.

R. 2. Acolo unde a fost vorba de „spirit“, „intelect“ etc. nu s-a înțeles o simplă facultate, ci înseși lucrurile înzestrate cu facultatea de a gândi¹; după cum se înțelege des prin cuvântul de spirit, de pildă, dacă nu și prin cel de intelect. Comparația cu plimbarea nu se potrivește. Plimbarea nu e luată decât ca o acțiune, pe când cugetul se ia uneori drept acțiune, alteori drept facultate, ba uneori chiar drept lucrul ce conține facultatea. Dacă s-a denumit o substanță prin termeni așa de simpli și abstracți (spirit, intelect), e tocmai spre a o desprinde de tot ce nu-i aparține (aspect material) — lucru pe care nu-l reușește întâmplătorul cu termenii de subiect, materie, corp, pe care-i întrebuintează.

Că subiectul care gândește nu e unul corporal — așa ceva n-a fost afirmat la începutul *Meditațiilor*, ci a fost lăsat nehotărât până la a șasea meditație, unde, în schimb, e dovedit. E foarte adevărat, apoi, că nu putem concepe nici un act fără de subiect, deci nici actul de a gândi fără un lucru care să gândească; dar nimic nu ne îndreptățește să spunem că subiectul e o substanță corporală, și nu una spirituală.

De altfel, nu cunoaștem substanța în ea însăși, ci doar ca subiect al unor acte oarecare, iar de aceea e firesc să botezăm în chip felurit subiectele unor serii de acte felurite între ele. Așa, numim „corporale“ anumite acte ce nu pot fi concepute fără întindere, iar substanța în care sălășluiesc ele o numim corp. Pe alte acte le numim „de cugetare“, ca de pildă cunoașterea, vrerea, simțirea etc., iar substanța în care se află ele e spiritul. O dată aceste două concepte închegate, e lesne de arătat, cum s-a făcut în ultima meditație, măsura în care sunt substanțele deosebite între ele.

Î. 3. *Ce e deosebit de gândirea mea? se întreabă, în cuprinsul Meditațiilor, autorul. Cineva ar putea răspunde: eu însumi, cel care gândesc, sunt deosebit de gândirea mea. Căci dacă Des-*

¹ „Substanțialismul“ lui Descartes este de netăgăduit.

cartes afirmă că subiectul inteligent și inteligența sunt același lucru, atunci s-ar întoarce la felul acela întunecat de a vorbi al școlii: vederea e cea care vede, intelectul înțelege, voința vrea — nu subiectul.

R. 3. Nimeni nu tăgăduiește că eu, cel care cuget, sunt deosebit de cugetarea mea. Dar nici nu e vorba de așa ceva în meditația a doua, la locul citat; ci acolo, după ce se înșiră diferite feluri de a cugeta (a concepe, a afirma, a nega etc.) se arată că nu sunt desprinse de cugetarea mea și nici de mine însumi, întrucât ele nu pot avea nici o existență în afară de mine. Prin urmare, nu e nimic întunecat în felul acesta de a vorbi.

Î. 4. *Autorul afirmă că nu prin imaginație cunoaștem ce e bucata de ceară, ci doar prin intelect. Există totuși o mare deosebire între imaginație și intelect, deosebire pe care autorul n-o pune în lumină. În ce privește intelectul, el trage încheieri, raționând. Și nu s-ar putea ca raționamentul să fie doar o înlănțuire de nume prin cuvântul este? Atunci prin rațiune nu încheiem nimic privitor la lucruri, ci doar la denumirile lor, care sunt convenționale. Prin urmare raționamentul atârnă de nume, numele de închipuirea noastră, iar aceasta, poate, de mișcarea organelor corporale.*

R. 4. Deosebirea dintre imaginație și conceptul pur al intelectului a fost pusă în lumină atât cu exemplul bucății de ceară, dar mai ales acolo unde se arată felul cum un poligon poate fi doar gândit sau, alteori, și închipuit, lucrul din urmă având nevoie de un efort special.

Cât despre faptul că s-ar putea ca raționamentul să înlănțuiască doar nume — așa ceva nu e adevărat. Ca dovadă că nu înlănțuiește numele, ci lucrurile semnificative prin nume e faptul că doi inși care vorbesc limbi diferite pot totuși gândi la fel privitor la aceleași lucruri. Numele nu sunt convenționale și nu atârnă de închipuirea noastră. E la fel de absurd să se spună că spiritul atârnă în ultimă instanță de organele corporale, cum ai spune că două lucruri esențial deosebite între ele, de pildă cerul și pământul, sunt totuna.

Î. 5. *Nu putem avea chiar toate ideile despre care ni se vorbește în Meditații. De pildă, când ne gândim la îngeri, avem*

uneori imaginea unei flăcări, alteori cea a unui copil înaripat, dar ne dăm seama că nici una nu e ideea de înger, adică ideea unei făpturi nevăzute și imateriale. La fel, despre Dumnezeu nu avem nici o imagine sau idee, ci doar îi deducem existența, cum ar deduce un orb din naștere existența focului, despre care nu are nici o imagine, dar simte că-l încălzește. Autorul ar fi trebuit deci să lămurească mai bine ideea de Dumnezeu și, în altă ordine de idei, să arate cum s-a creat lumea.

R. 5. Întâmpinătorul nu înțelege prin idee decât imagine, și e firesc atunci să arate că nu avem ideea de Dumnezeu sau cea de înger. Dar s-a precizat adesea că expresia de idee nu e luată, în *Meditații*, decât drept ce e conceput imediat de către spirit. De pildă, când vroiesc ceva sau mă tem de ceva, de vreme ce totdeauna concep că vroiesc și mă tem, se poate spune că teama și vrerea mea sunt idei¹. Ideea de Dumnezeu — luată în înțelesul acesta — a fost lămurită pe larg. Cât despre creația lumii, ea nu intra defel printre preocupările autorului.

Î. 6. Atunci când vrei ceva sau te temi de ceva, ai în minte imaginea acțiunii pe care o vrei sau a lucrului de care te temi; dar autorul nu arată ce anume ai încă în minte, deși afirmă că se adaugă ceva ideii. Totuși teama de un leu, de pildă, nu e decât ideea de leu și efectul ei în noi înșine. În materie de cugetare nu se adaugă nimic, căci îndemnul de a o lua la fugă nu e o cugetare.

De asemenea, nici în afirmare și negare nu se adaugă ceva cugetării. Căci afirmarea și negarea se fac prin cuvinte și nume, iar, deși ființele necuvântătoare nu pot judeca, deci afirma și nega, ele nu par a avea mai puțin gândiri, asemănătoare unelor celor ale omului. De pildă, când afirmăm că cineva fuge, nu avem în minte altceva decât are un câine ce-și vede stăpânul fugind; prin urmare, afirmația și negația nu adaugă nimic simplei gândiri.

¹ Caracterul de idee îl dă deci conștiința care însoțește un act sufletec.

R. 6. Întregul răspuns este, textual: „E limpede de la sine că e altceva a vedea un leu și totdeauna a te teme de el decât a-l vedea doar. Și la fel, e altceva a vedea un om ce fuge decât a afirma că-l vezi. Și nu văd aci nimic care să aibă nevoie de răspuns ori lămurire“.¹

Î. 7. *Cercetarea pe care o întreprinde autorul în jurul ideii de Dumnezeu e zadarnică, de vreme ce nu se dovedește că o asemenea idee există. Pe deasupra, ideea de mine însumi izvoarăște, privitor la corp, mai ales din vedere; privitor la suflet însă, nu facem decât să deducem că există ceva închis în corp, care-i dă anumite proprietăți și poate fi numit suflet.*

R. 7. Obiecția dintâi n-are rost de vreme ce e vădit că există ideea de Dumnezeu. Cât despre afirmația că nu avem o idee a sufletului, nu se arată prin ea decât că nu avem o imagine a lui, nu însă o adevărată idee, în înțelesul specificat mai sus.

Î. 8. *În meditația a III-a se spune că avem două idei despre soare, una dată de vedere, alta de argumentele astronomiei. De fapt, nu avem decât una. Căci ideea astronomică nu e o idee*

¹ Descartes nu-și dă osteneala să înțeleagă obiecția — e drept încălcit formulată — ce i se aduce. Textul în discuție era următorul, din meditația a III-a, și el destul de confuz „Unele dintre acestea (cugetări) sunt precum imaginile lucrurilor, iar doar lor li se potrivește de fapt numele de idei... Altele, în schimb, au înfățișări de alt soi: atunci când vroiesc, mă tem, afirm, întotdeauna concep de fapt un lucru oarecare drept subiect al cugetării mele, însă prind cu mintea ceva mai mult (sublinierea noastră) chiar decât ideea acestui lucru...“. Întâmpinătorul pune în discuție pe acest „ceva mai mult“. Ce vroise să spună Descartes? Poate că actele de voință (care cuprind „afecțiunile“, cea de teamă etc.) cuprind în plus un factor subiectiv, psihologic, iar cele de judecată factorul logic al aserțiunii. Dar atunci obiecția rămâne în picioare; căci factorul psihologic nu e o nouă cugetare care să se alăture ideii ce reprezintă un lucru sau o acțiune; iar factorul logic al aserțiunii nu e nici el o nouă cugetare, ci doar validarea alteia, vechi. Dar trebuie neapărat să se înțeleagă acel „ceva mai mult“ ca fiind de natura cugetării? Și, dacă ar fi așa, nu cuprinde cogito-ul cartezian tot conținutul conștiinței noastre logice și psihologice? Oricum, chestiunea e greu de lămurit, întrucât filozoful refuză a da un răspuns.

adevărată, ci doar încheierea unui raționament prin care ni se arată că ideea soarelui ar fi de câteva ori mai mare dacă l-am privi mai de aproape.

R. 8. Discuția nu e decât de cuvinte. Întâmpinătorul nu vrea să ia cuvântul de „idee” în înțelesul luat de autor (ci păstrează identitatea dintre idee și imagine).

Î. 9. *Că ideile care-mi înfățișează substanțe sunt ceva mai mult și au mai multă realitate obiectivă decât altele (v. meditația a III-a) — iată un lucru care nu e prea limpede. În primul rând, nu avem o idee propriu-zisă despre substanță, cum nu avem despre Dumnezeu și suflet. Și apoi, cum să aibă ideile mai multă realitate? Poate realitatea fi mai multă ori mai puțină? Poate un lucru să fie mai lucru decât un altul?*

R. 9. S-a arătat în mai multe rânduri ce înțeles se dă cuvântului de idee. De asemenea, s-a arătat în ce înțeles se poate vorbi de grade în sânul realității, afirmându-se că substanța e ceva mai mult decât modul, substanța completă ceva mai mult decât cea incompletă, iar substanța infinită are mai multă realitate decât cea finită. Lucrurile acestea sunt de la sine limpezi.

Î. 10. *Autorul dovedește existența necesară a lui Dumnezeu prin aceea că atributele sale sunt de așa natură încât nu puteau izvorî de la noi înșine. E nevoie însă ca ele să vină de altundeva decât de la obiectele exterioare? Existența lui Dumnezeu o înțeleg printr-un raționament (pe temeiul celor exterioare); infinitatea, prin propria mea îngrădire; independența lui Dumnezeu, prin neputința mea de a-l trece printre lucrurile a căror obârșie o cunosc, inteligența supremă — despre aceasta autorul însuși va trebui să ne spună cum o concepe; de asemenea ar trebui în ce privește puterea supremă, pentru noi puterea fiind dată doar de experiența trecută, adică un lucru arătându-se în stare de ceva doar când a dovedit-o în trecut că este; cât despre faptul că Dumnezeu e creator, trebuie să se știe că nu ne facem o imagine despre creație decât prin lucrurile văzute — ceea ce însă nu ne autorizează să dovedim creația lumii.*

În sfârșit, de vreme ce autorul afirmă că ideea de Dumnezeu ne e înnăscută, ea ar trebui să se întâlnească și la cei care dorm adânc, fără de vise; dar aceștia nu gândesc defel; deci n-au idei.

Ca atare nu există idei înnăscute, căci aceea ce e împlântat în noi e necontenit prezent cugetului nostru.

R. 10. În Dumnezeu nu se află nimic asemănător lucrurilor din afară. Dar e vădit că cele ce concepem în cel dintâi nu pot izvorî — tocmai pentru că nu seamănă cu altceva — de la alte lucruri decât de la Dumnezeu însuși. E o întrebare cum ar putea scoate întâmpinătorul, din lucrurile exterioare, activitatea intelectuală a lui Dumnezeu. În ce-l privește pe el, pe autor, întrucât numește idee forma oricărei percepți (însotită de conștiință), i-e lesne să ducă la infinit o asemenea activitate intelectuală, atribuind-o lui Dumnezeu. Iar faptul că lumea este creată de către el reiese limpede din ideea pe care ne-o facem, idee a unei ființe într-atât de puternice, încât totul trebuie să izvoarscă de la ea.

Când se afirmă că o idee ne e înnăscută sau e întipărită în sufletul nostru, nu se înțelege că e necontenit prezentă în cuget, ci doar că avem în noi înșine facultatea de a o produce.¹

Î. 11. *În meditația a III-a, existența lui Dumnezeu e dovedită prin faptul că avem ideea de Dumnezeu. Dar ultimul lucru nu e defel dovedit, iar religia creștină ne silește să credem*

¹ Însemnătatea acestui alineat pentru capitolul ideilor înnăscute, din istoria filozofiei, este deosebit de mare. Încă din cuprinsul *Meditațiilor* se putea vedea că nu e vorba de idei gata făcute, cât de facultăți, în epistemologia carteziană. Unele dintre răspunsuri accentuaseră, după cum s-a văzut, împrejurarea aceasta. Dar în puține locuri apare limpede ca aci sensul înneității carteziene. Și totuși, în ciuda unor asemenea afirmații, Locke combate pe Descartes (și mai ales pe cartezieni) revenind asupra obiecției că ideile înnăscute ar trebui să fie prezente oricând în mintea oricui. Iar ceea ce e demn de subliniat e că răspunsul lui Leibniz, din *Nouveaux essais*, va fi tot că înnăscute nu sunt ideile, ci facultățile — cu precizarea originală însă că facultățile sunt adevărate dispoziții, adevărate preformări.

În orice caz, se poate vedea încă o dată, dintr-un exemplu ca acesta, cât de ușor trec filozofii unii peste alții, deopotrivă atunci când se combat (Locke pe Descartes) ca și atunci când, direct sau indirect, se continuă (Leibniz pe Descartes).

că Dumnezeu nu poate fi conceput. Ca atare, neavând ideea lui, nici existența lui nu e dovedită.

R. 11. Despre Dumnezeu se spune că nu poate fi conceput doar în înțelesul unei concepții totale și desăvârșite. Iar lucrurile acestea au fost lămurite pe larg la timpul lor.

Î. 12. *Meditația a IV-a afirmă că eroarea nu e ceva real, ci doar o lipsă. Dacă însă e sigur că neștiința e doar o lipsă, nu tot așa pare cu eroarea. Căci lucrurile neînsuflețite nu pot greși, fiindcă nu pot raționa ori imagina; deci spre a greși trebuie ceva pozitiv, un intelect ori o imaginație, nu o lipsă.*

Ceva mai departe se afirmă că eroarea e pricinuită de două cauze, intelectul și liberul arbitru. Nu e o contradicție față de teza erorii-lipsă? Și apoi, liberul arbitru e doar presupus, fără a fi dovedit.

R. 12. Chiar dacă, spre a greși, e nevoie de facultatea de a judeca, nu reiese că eroarea e ceva real; nici orbirea nu e numită reală, cu toate că pietrele de pildă nu sunt numite oarbe și nu au puțința pozitivă de a vedea.¹

Cât despre libertate, nu s-a afirmat nimic în ce o privește decât lucrurile ce le resimțim zilnic în noi înșine și ne sunt cunoscute prin lumina firească a minții.

Î. 13. *Limpezimea în intelect, despre care vorbește autorul (ca de un criteriu al adevărului și de un impuls pentru voință), nu poate constitui un argument. Cel care nu are nici un fel de îndoieli pretinde și el a stăpâni o asemenea limpezime. Ea poate fi pricina pentru care cineva își apără cu dârzenie părerea, dar nu ne poate face s-o cunoaștem drept adevărată pe aceasta.*

La afirmația (din meditația a IV-a) că limpezimea în intelect precede hotărârea voinței, e cazul să se arate că nu prin voință credem un lucru ori îi dăm consimțământul; căci lucrurile care ne sunt dovedite cum trebuie sau pe care le socotim

¹ Descartes nu ia în discuție contradicția pe care o relevă întâmpinătorul între afirmația că eroarea e o lipsă și cea că provine din concursul a două pricini. Ar fi putut răspunde însă că al doilea caz nu face decât să explice în ce constă lipsa, și anume în a nu potrivi cum trebuie cele două facultăți ale spiritului.

demne de crezare — noi le credem, fie că vroim, fie că nu. Prin urmare nu e dovedit că greșeala izvorăște din proasta folosire a libertății noastre (adică greșita potrivire dintre voință și intelect).

R. 13. Toată lumea știe ce este o mare limpezime în intelect și prin ce se deosebește conceptul ei de cel apărat cu îndărătnicie, dar, în fond, lipsit de o cunoaștere evidentă. Iar când se spune că, „fie că vroim, fie că nu“, dăm crezare unui lucru, e la fel cum s-ar afirma că, vroind sau nevroind, dorim — adică vroim — un lucru bun, atunci când îl cunoaștem limpede. Ceea ce e contradictoriu în termeni.¹

Î. 14. Autorul afirmă, în cuprinsul meditației a V-a, că triunghiul ar avea o esență hotărnicită chiar dacă nu s-ar afla pe lume nici un triunghi. Dar cum putem avea ideea și chiar natura unui lucru pe care nu l-am întâlnit nicăieri, nici plăsmuit pe temeiul lucrurilor văzute? Dacă ne înțelegem asupra numelor, o propozițiune oarecare poate fi adevărată chiar atunci când orice lucru înfățișat prin nume dispăre; dar natura acelui lucru nu poate supraviețui existenței lui. De pildă „omul e un animal“ e o propoziție neconținut adevărată din pricina numelor; dar dacă oamenii ar pieri, n-ar mai exista nici natură omenească. Esența, în măsura în care e deosebită de existență, nu e decât o întovărire de nume prin verbul este.

R. 14. Întreg răspunsul este: „Deosebirea dintre esență și existență e cunoscută de toată lumea; iar ceea ce e rostit aci cu

¹ Convingerea lui Descartes — împreună, de altfel, cu mulți filosofi, în privința punctului acestuia — e că libertatea voinței nu poate însemna indiferență a ei. Întâmpinătorul ar fi admis poate aceasta. Dar el se întreabă: se întinde voința atât de departe încât orice act de adeziune să fie de resortul ei? Nu putem crede unele lucruri și pe deasupra voinței noastre de a le crede? — Descartes nu răspunde nici aci de-a dreptul la chestiune. Răspunsul său explicit ar fi trebuit, poate, să fie: noi nu încuviințăm nimic fără să vrem: ci intelectul, încredințându-ne de adevărul unui lucru, îndeamnă voința să-și dea adeziunea. Deci și de astă dată voința aderă nu din indiferență, ci pentru că i se arată ce poate sau trebuie ea să admită.

privire la numele veșnice, în locul conceptelor ori ideilor de adevăr veșnic, a fost combătut și dat la o parte încă de mai sus“.

Î. 15. *Trebuie să ni se lămurească mai bine în ce înțeles se spune că Dumnezeu nu poate înșela. Căci și medicul înșală, într-un anumit înțeles, pe bolnav, ori părintele pe copil, dar aci înșelăciunea nu izvorăște din răutate. Iar dacă nu știm sigur că Dumnezeu nu ne înșală, nici nu putem afirma că el cheazășuiește existența lucrurilor corporale.*

R. 15. E drept — și lucrul s-a recunoscut deseori — că ne înșelăm și noi. Dar principalul e să nu fim înșelați în așa fel încât eroarea noastră să trădeze în Dumnezeu voința de-a amăgi. (Iar o asemenea voință neîntâlnindu-se în Creator, putem fi încredințați de existența lucrurilor corporale.)

Ultima întâmplare. *Dacă deosebirea dintre vis și veghe este că, în cazul celei din urmă, stările prezente sunt legate între ele și de asemenea legate cu șirul de stări trecute — nu s-ar putea ca, în vis chiar, cineva să aibă aceeași impresie de înlănțuire și deci să socoată totul adevărat?*

De asemenea, dacă tot adevărul și toată siguranța științei atârnă de Dumnezeu, un ateu nu-și poate da seama, prin simpla amintire a trecutului (de care să se lege prezentul), că veghează, sau cineva nu poate ști, fără cunoștința lui Dumnezeu, dacă veghează ori nu.

Răspuns. Cel care doarme poate să-și închipuie că leagă cum trebuie prezentul de trecut, dar el n-o face; lucru de care-și dă lesne seama când se trezește. Cât despre ateu, amintirea trecutului îi ajunge să știe că veghează, nu însă și că nu se înșală — de vreme ce nu se știe creat de un Dumnezeu ce nu amăgește.

AL PATRULEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

Făcute de către Arnauld, doctor în teologie

1. Despre natura spiritului omenesc

În primul rând, e vrednică de subliniat împrejurarea că punctul de plecare al filozofiei lui Descartes este și cel al filozofiei Sfântului Augustin. Faptul că nu am putea fi înșelați dacă nu am exista, deschide — atât la unul cât și la celălalt — argumentația ce tinde să ducă la dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Să vedem apoi cum, plecând de la un asemenea principiu, se poate încheia că spiritul e deosebit de corp și că esenței spiritului nu-i aparține decât cugetarea. În „Prefața către cititor“, Descartes arătase că, la început, spiritul era privit ca înzestrat doar cu cugetare dintr-o nevoie metodică, iar nu în sine; dar adăuga îndată că va arăta în cuprinsul Meditațiilor cum, din aceea că nu știm despre nimic altceva că ar aparține esenței sale, reiese că într-adevăr nimic nu aparține spiritului decât cugetarea. Totuși — spune întâmpinătorul — abia în meditația a șasea se aduce o dezlegare a acestei chestiuni. Iar dezlegarea este: întrucât toate lucrurile pe care le concepem limpede și distinct pot fi produse de Dumnezeu așa cum le concepem, e de ajuns să concep limpede și distinct un lucru fără de altul, spre a ști sigur că unul e deosebit de celălalt. Însă așa se întâmplă cu sufletul și corpul.

Aci e cazul să ne oprim. Majora argumentului de mai sus e adevărată nu atât în cazul că o cunoștință e limpede și distinctă, cât în cazul unei cunoștințe depline, care să cuprindă, adică, tot ce poate fi cunoscut despre lucrul în chestiune. Și chiar autorul pare a recunoaște așa ceva, în ultimul răspuns al întâielor obiecții, acolo unde arată că nu orice deosebire prinsă de noi e a lucrului însuși. Dar nu ar putea cineva pune la îndoială faptul că avem o cunoștință întreagă și desăvârșită, fie despre corp, fie

despre suflet, când le cunoaștem doar drept ceva întins și, respectiv, ceva cugetător?

Că se poate concepe corpul doar drept ceva întins și neavând nici unul din atributele spiritului — nu are mare însemnătate. Cineva ar putea pretinde că spiritul e corporal, fără a afirma că orice corp e spirit; prin urmare ar putea socoti corpul drept gen și spiritul doar drept speță. Și se știe că genul poate fi înțeles fără speță. Suntem în stare să concepem figura fără a concepe vreuna din proprietățile particulare ale cercului, de pildă. Nu s-ar putea întâmpla la fel cu spiritul față de corp?

E drept că suntem în măsură să avem uneori anumite cunoștințe asupra-ne fără a avea cunoștința corpului. Dar atunci revenim la întrebarea: ne cunoaștem oare în chip complet? Să presupunem că cineva știe despre unghiul înscris într-un semicerc că e drept, iar triunghiul făcut de acest unghi cu diametrul e unul dreptunghic; să presupunem, apoi, că același ins nu știe că pătratul bazei, în triunghiul de care e vorba, e egal cu suma pătratelor catetelor. Potrivit cu învățătura lui Descartes el ar putea spune: Știu limpede și distinct că triunghiul e dreptunghic: mă îndoiesc totuși că pătratul bazei e egal cu suma pătratelor catetelor; deci proprietatea din urmă nu aparține esenței triunghiului.¹ Iar cum „toate lucrurile pe care le concep limpede și distinct pot fi produse de Dumnezeu așa cum le concep“, reiese că Dumnezeu poate face ca un triunghi dreptunghic să n-aibă proprietatea ca pătratul bazei să echivaleze pătratele catetelor.

Ce s-ar răspunde aci? Eventual că insul acela nu cunoaște limpede și distinct natura triunghiului? Dar de unde știu eu că dețin mai bine natura Spiritului, constatând că e ceva cugetător, decât cunoaște acela natura triunghiului constatând că e, în speță, unul dreptunghic? Deci la fel cum se înșală el neștiind mai mult despre natura triunghiului, mă pot înșela eu neștiind mai mult despre cea a spiritului. Și, de bună seamă, nu e de mirare — ar putea găsi cineva — că nu mă cunosc pe mine însumi

¹ Observația lui Arnauld merită să fie cercetată cu atenție. Ea pune în plină lumină insuficiența — cel puțin aparentă — a criteriului clarității și distincției folosit în el însuși.

ca existând altfel decât ca ființă cugetătoare, de vreme ce mi-am dedus existența din simplul fapt al cugetării. Și, de aceea, nu putem pretinde că avem aci o dovadă cum că esenței mele nu-i aparține decât cugetarea. Ba, într-un anumit sens, argumentul în chestiune dovedește prea mult, lăsând să creadă că omul este doar un spirit, iar corpul — după cum afirmă încă alți filozofi — un simplu vehicul al spiritului.

Dacă s-ar răspunde că trupul nu e înlăturat din esența mea în chip absolut, ci doar în măsura în care sunt ființă gânditoare, s-ar putea bănuși că, în această din urmă măsură, ideea pe care mi-o fac despre mine nu e cea a unei ființe întregi, ci e doar o idee căpătată prin puterea de abstragere a minții. Poate că printr-un simplu proces de abstracție afirmăm așa ceva, la fel cum geometrii afirmă că linia e o lungime fără lățime, deși se știe că în sânul realității nu există o asemenea linie. Iar chestiunea e cu atât mai nelămurită, cu cât facultatea de a gândi este cu adevărat legată de organele corporale, de vreme ce la copii ea pare amorțită, iar la nebuni cu desăvârșire stinsă.

Cu privire la chestiunea nemuririi sufletului, întâmpinătorul se arată de acord cu cele ce spune autorul în „Synopsis”-ul meditației a doua. Privitor însă la afirmația, din alte lucrări ale aceluiași autor, cum că animalele n-ar avea suflet, e de remarcat că părerea aceasta nu poate convinge pe toată lumea, căci e greu să crezi că, de pildă, oaia fuge la vederea lupului doar prin reacții corporale, iar nu și prin ceva care să țină de firea sufletului.

2. Despre Dumnezeu

a) Unul dintre argumentele aduse de autor pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu afirmă, în primul rând, că Dumnezeu există pentru că se află în mine ideea sa; în al doilea rând, că eu, cel ce are o asemenea idee, nu pot veni decât de la Dumnezeu. Cu privire la fiecare din aceste două puncte e de obiectat ceva.

În cazul primului, trebuie subliniată o contradicție de-a autorului. Descartes arătase că falsitatea se întâlnește, de fapt, doar

în judecăți; acum însă afirmă că pot exista chiar idei care să fie false în chip material. Ce înțeles are această nouă afirmație? Să luăm un exemplu, unul de-al autorului însuși: ideea de frig. „Dacă — spune autorul — frigul e doar o privație a căldurii, ideea ce mi-l înfățișează drept un lucru pozitiv va fi în chip material falsă“. Dar se întâmplă dimpotrivă: dacă jugul e doar o privație, nici o idee nu mi-l va putea înfățișa drept un lucru pozitiv. Autorul confundă aci ideea cu judecata. (Doar printr-o judecată putem hotărî că avem în minte ideea unei privații.) De altfel, nu spune autorul că, orice am crede despre ființa infinită, ideea ei îmi înfățișează totuși ceva? La fel, prin urmare, am putea spune despre orice idee pozitivă. Ideea mea poate să nu fie a frigului, ea nu poate fi însă falsă.

Cineva ar zice că tocmai de aceea e falsă fiindcă nu e ideea frigului. Dar ceea ce e fals e doar judecata pe care o facem, cum că ea e ideea unui anumit lucru. Tot așa ideea de Dumnezeu nu poate fi numită falsă, din punct de vedere material, chiar dacă poate fi atribuită unor lucruri ce nu sunt Dumnezeu, cum fac idolatrii. Și apoi, ce anume pricinuieste falsitatea ideii mele: faptul că eu particip și de la neființă? Dar nu reiese atunci încheierea absurdă că neființa pricinuieste existența pozitivă a obiectului unei idei oarecare?

b) Autorul se întreabă cum altcumva aş putea lua ființă eu însumi, cel care port în mine ideea ființei infinite, dacă nu de la însăși ființa infinită. Dacă aş izvorî de la mine însumi, nu mi-aş dărui singur toate desăvârşirile?—Dar învăţatul care face întâieile întâmpinări obiectează pe drept că a exista „prin sine“ nu are un înțeles pozitiv, ci unul negativ: a nu exista prin altcineva. Ce răspunde la aceasta Decartes? El răspunde că „a exista prin sine“ nu trebuie luat în înțeles negativ, ci pozitiv, chiar (sau mai ales) prin raport la Dumnezeu, care este într-o câtva față de sine aceea ce e o cauză eficientă față de efectul ei.

O asemenea teză trebuie combătută. Ea trebuie combătută și în genere, căci a exista prin sine în chip pozitiv, ca printr-o cauză, e cu neputință; dar trebuie combătută și în cazul existenței lui Dumnezeu, căci nu are nici un rost ca el să-și fie cauză.

Într-adevăr, în privința aspectului general al chestiunii, e vădit că, orice efect atârând de cauza sa, un același lucru nu poate atârna de sine însuși. Căci între cauză și efect e un raport mutual, iar un asemenea raport nu poate avea loc decât între două lucruri. Apoi e absurd ca un lucru să primească existența (ca fiind efect) și tot el s-o aibă dinainte (ca fiind cauză). Deci un lucru nu poate fi propria sa cauză. Iar cum autorul afirmă că, în planul realității, actul de a se conserva e același cu actul de a se crea pe sine (neconținut), reiese că un lucru ce nu se poate crea pe sine nu se poate nici conserva.

În ce privește cazul particular al lui Dumnezeu, e și mai vădit că expresia de „prin sine” nu poate avea, la el, decât un înțeles negativ, adică: nu prin altcineva. A exista prin sine în chip pozitiv înseamnă a se fi creat și a se crea în fiecare clipă. Dar are nevoie Dumnezeu de așa ceva? Are vreun sens la el „fiecare clipă” când el trăiește în eternitate, într-un prezent veșnic? Deci nici a se crea în fiecare clipă, adică a se conserva, cu atât mai puțin a se fi creat dintru început — căci atunci ar fi existat încă înainte de a exista! — nu sunt lucruri de rostit cu privire la Dumnezeu. Dacă-l concepem ca existând prin sine și în chip pozitiv, e fiindcă spiritele noastre sunt mărginite și nu putem concepe pe Dumnezeu decât după tiparul lucrurilor create.

De altminteri, cauza eficientă a unui lucru e cerută de existența, iar nu de esența lui. De pildă, nu te întrebi care e cauza eficientă a unui triumghi decât dacă vrei să știi de ce există triumghiul de față; dar nu te întrebi cine a făcut ca el să aibă unghiurile egale cu două drepte, ci știi că lucrul izvorăște din esența sa. Matematicienii, neinteresându-se de existența obiectului lor, nu caută nici cauze eficiente pentru el. Dar nu e mai puțin de esența lui Dumnezeu să existe cum e de cea a triumghiului să aibă unghiurile egale cu două drepte. Deci n-are rost să căutăm altundeva, sau în Dumnezeu însuși, cauze eficiente pentru el — ceea ce ar supăra pe teologi. Dacă cineva întreabă de ce există Dumnezeu, cel mai bun răspuns este: fiindcă e Dumnezeu.¹

¹ Oricine își dă seama cât de mult sunt în spiritul gândirii lui Descartes vederile acestea. De aceea întâmpinările lui Arnauld i-au și plăcut

c) Cum am putea scăpa să nu cădem în cerc atunci când afirmăm că suntem încredințați de adevărul lucrurilor, pe care le concepem limpede și distinct, doar prin faptul că Dumnezeu există, de vreme ce știm că Dumnezeu există într-un cât concepem aceasta deosebit de limpede și de distinct?

Și încă un lucru, trecut până acum cu vederea. Ce înțeles are să se afirme că nu se poate afla nimic în noi — în măsura în care suntem ființe cugetătoare — fără o cunoaștere din partea noastră? Căci suntem ființe cugetătoare fiindcă avem spirit. Dar nu sunt atâtea ființe — copiii nenăscuți, de pildă — care au spirit, dar nu știu de facultățile spiritului lor?

3. Despre lucrurile ce pot nemulțumi pe teologi

Observațiile de mai jos nu sunt făcute decât spre a hotărî pe autor să dea altă înfățișare sau noi lămuriri unora dintre tezele sale. Așa, îndoiala ce se abate asupra tuturor lucrurilor ar putea să pară îngrijorătoare unora; autorul ar trebui să înștiințeze, într-o prefață, cum că nu e vorba decât de ceva provizoriu. Mai departe, în meditația a IV-a, unde se vorbește de pricinile greșelii, ar trebui arătat că e vorba de adevăr și falsitate, nu de bine și rău. Apoi, ar fi bine să se precizeze că doar în materie de științe, nu și de credință ori în cele ale vieții se cer lucruri concepute limpede și distinct. În această privință e bine de reamintit și adâncit deosebirea pe care o făcea Sfântul Augustin între a înțelege, a crede și a avea păreri.¹

filozofului atât de mult, pare-se. În timp ce alte întâmpinări îl nemulțumesc, îl supără, uneori îl fac să nici nu urmărească prea bine până la capăt gândirea potrivnicului, acestea ale lui Arnauld îi dau gustul de discuție, chiar atunci când i se împotrivesc în chip destul de serios.

¹ Sfântul Augustin e unul din autorii la care Arnauld se referă cel mai des. Apropierea filozofului creștin de modernul Descartes nu ne pare azi defel neîndreptățită — după cum se poate vedea din cercetările istorice făcute în jurul izvoarelor filozofiei carteziene.

Dar ceea ce ar putea nemulțumi cel mai mult pe teologi e faptul că autorul nu recunoaște nici un fel de calități sensibile obișnuite, ci alcătuiește realitatea fizică doar din întindere, figură și mișcare. Ce se întâmplă însă cu pâinea euharistică, și cum mai trebuie, atunci, să înțelegem taina Euharistiei?

RĂSPUNSURILE AUTORULUI LA CEL DE-AL PATRULEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

1) Răspuns la prima parte. Despre firea spiritului omenesc

Autorul e mulțumit să afle că are în sprijinul său învățătura Sfântului Augustin.

În ce privește felul cum, cunoscând că nimic în afară de cugtare nu aparține esenței mele, reiese că nu-i aparține cu adevărat nimic altceva (lucru făgăduit în „Prefață”), așa ceva a fost dovedit acolo unde s-a arătat că Dumnezeu ființează și că el e în stare a crea toate lucrurile pe care noi le concepem limpede și distinct ca fiind cu puțință. Însă mă concep foarte bine ca fiind înzestrat doar cu spirit, deși s-ar putea să fie în mine alte lucruri despre care nu știu încă nimic. Deci sunt încredințat că Dumnezeu mă putea crea fără celelalte lucruri pe care nu le cunosc încă. E adevărat că spiritul e de esența omului; dar nu e de esența spiritului să aibă un corp omenesc, căci nici un lucru fără de care un altul poate exista nu e cuprins în esența acestuia.

Mai departe, spre a cunoaște că două lucruri sunt deosebite (și deci că Dumnezeu le putea face deosebit) nu e chiar nevoie, cum spune Arnauld, să avem cunoștințe depline și desăvârșite despre acele lucruri. Pentru ca o cunoștință să fie deplină și desăvârșită ea trebuie să îmbrățișeze toate proprietățile lucrului cunoscut; iar omul, chiar dacă are cu adevărat cunoștințe desăvârșite, nu-și poate *da seama* că le are, afară doar dacă nu i-o revelează Dumnezeu. Căci pentru a-ți da seama că un lucru nu

are mai multe proprietăți ar trebui să știi tot ce a pus Creatorul în lucrul acela, și deci cunoașterea omului ar trebui să acopere puterea infinită a lui Dumnezeu — ceea ce e cu neputință. Pentru a cunoaște două lucruri ca deosebite nu e deci nevoie de o cunoaștere desăvârșită; e însă nevoie de una care să ne îngăduie a concepe *pe de-a-ntregul* lucrul — nu în sensul deplinătății, ci în sensul plinătății lui. E cu neputință să știm că deținem toate proprietățile unui lucru, dar ne e cu putință să știm că deținem atâtea proprietăți câte ne trebuie pentru ca un lucru să fie *complet*, să fie o substanță de sine stătătoare. A concepe *pe de-a-ntregul* înseamnă a concepe că ceva e lucru întreg. Iar un lucru e întreg când e o substanță, înzestrată cu atribute ce ne ajung spre a ne face să știm că avem în față o substanță adevărată. Există și unele substanțe despre care se spune că sunt incomplete; dar acestea nu ar trebui, de fapt, să se numească substanțe, de vreme ce nu subzistă prin ele însele. Nu ar avea decât un înțeles să fie incomplete și anume, rămânând substanțe, să se alăture totuși unei alteia spre a alcătui o substanță nouă. Așa, o mână e o substanță incompletă dacă e raportată la corp; în sine, totuși, e o substanță completă. Tot așa corpul (pe care-l cunoaștem prin atributele sale de a fi întins, divizibil, figurat etc.) e o substanță completă în el însuși, ca și spiritul; dar raportate la om, pe care-l alcătuiesc — ele pot fi numite incomplete.

Ceea ce se adaugă mai jos, cum că spiritul ar putea fi, față de corp, ca speța față de gen, nu e defel potrivit. Căci, chiar dacă putem concepe genul fără de speță, nu putem în nici un caz concepe speța fără de gen. Pot concepe figura fără să mă gândesc la cerc, deși nu fără a mă gândi la o figură oarecare, dar nu pot concepe cercul și diferența sa specifică fără a mă gândi la figură. Ceea ce nu e defel adevărat cu privire la spirit: căci pe el îl pot concepe limpede și pe de-a-ntregul fără nici unul din atributele corpului, după cum s-a arătat pe larg în *Meditații*.

Dar, spre a dovedi că putem înțelege limpede o proprietate fără ca totuși să cunoaștem cum trebuie un lucru oarecare, deoarece nesocotim alte proprietăți, întâmpinătorul dă ca exemplu triumghiul înscris într-un semicerc, despre care s-ar putea să

știm că e drept, fără să știm — deci tăgăduind — că pătratul bazei e egal cu pătratele catetelor. Exemplul, totuși, se deosebește în mai multe privințe de problema spiritului și corpului. Mai întâi, proprietatea ca pătratul bazei să fie egal cu pătratele catetelor nu e ceva de sine stătător, nu e o substanță, un lucru întreg, așa cum ne apare spiritul ori corpul; apoi, chiar dacă putem constata că un triunghi e dreptunghic, fără a băga de seamă proprietatea laturilor sale, nu putem totuși concepe un triunghi care să aibă această proprietate fără a ne da seama că e unul dreptunghic — în timp ce totuși spiritul îl putea concepe limpede fără de corp, și invers; în sfârșit, neștiind că triunghiul are o proprietate anumită, nici nu i-o putem nega, căci nu refuzăm unui lucru decât ceea ce ne dăm bine seama că într-adevăr nu-i aparține; dar nimeni n-ar putea spune că nu aparține unui triunghi dreptunghic proprietatea laturilor sale, așa cum spune despre corp că nu-i aparține nici unul din atributele spiritului.

Cum se face că două substanțe se înlătură una pe alta, de vreme ce le concep limpede una fără de alta? Dar nu aș putea fi încredințat că lucrurile sunt așa cum le concep eu, dacă n-aș avea ideea de Dumnezeu și cheazășia sa în ce privește adevărul. Deci tot ce s-a spus în meditațiile III, IV și V slujește pentru încheierea deosebirii adevărate dintre spirit și corp, încheiere ce e trasă și desăvârșită în meditația a VI-a.

Că nu e de mirare să mă cunosc altfel decât ca ființă cugetătoare de vreme ce am dedus că exist din faptul că cuget — aceasta nu se împotrivește defel vederilor autorului. Tot așa se întâmplă, atunci când cercetez firea corpului, să nu întâlnesc în el nimic care să îngăduie cugetarea, iar aceasta mă ajută să le deosebesc.¹

¹ Autorul nu pare a înregistra cum trebuie obiecția lui Arnauld. Acesta arătase că, dacă te ridici de la cugetare la ființă, e firesc ca esența ființei aflate să nu consiste decât în cugetare; cu alte cuvinte, dacă te ridici de la o proprietate la o substanță, e firesc ca proprietatea în chestiune să fie esențială acelei substanțe. Chestiunea e însă dacă, în felul acesta, nu sărăcești o substanță dând prea multă însemnătate unora dintre proprietățile ei și dacă nu-ți faci prea ușoară problema deosebirii dintre două substanțe (în speță spirit și corp) făcând-o pe una posesoarea

Cât despre faptul că argumentul în chestiune dovedește prea mult, și anume că omul e doar spirit — autorul nici nu s-a gândit să pretindă așa ceva. În aceeași meditație a VI-a, unde s-a arătat deosebirea dintre spirit și corp, s-a dovedit și că ele sunt substanțial legate unul de celălalt. Cineva poate afirma că brațul e un lucru cu adevărat deosebit de restul corpului, fără să tăgăduiască însă că el e de esența omului întreg. La fel și cu conceptul de spirit, care se deosebește mult, prin urmare, de linia abstractă a matematicienilor.

Dacă — răspunzând la o altă întâmpinare — cugetarea e amorțită în copii și tulburată, nu stinsă, la nebuni, aceasta nu înseamnă că ea e într-astfel legată de organele corporale încât nu poate fi fără de ele. Organele îi pot împiedica mersul, dar nu i-l pricinuesc.

În sfârșit, faptul că animalele nu au suflet nu poate fi lămurit mai pe larg fără desfășurarea întregii fizici, și nici nu e la locul lui aci. Un lucru trebuie subliniat totuși, împrejurarea că nu s-ar putea face nici o mișcare, fie în corpul animalelor, fie într-al nostru, dacă aceste corpuri n-ar avea în ele toate organele și mijloacele datorită cărora aceleași mișcări s-ar putea de asemenea produce într-o mașină. Și nu se petrec în trupul nostru atâtea lucruri cu privire la care spiritul nu e defel răspunzător? Dar prea multe prejudecăți ne întunecă mintea spre a primi lesne asemenea învățături noi.

2) Răspuns la partea cealaltă. Despre Dumnezeu

În felul cum înțelege întâmpinătorul lucrurile, i se poate foarte bine da dreptate; dar nu așa le-a înțeles autorul, iar dreptatea e și de partea sa.

unei anumite proprietăți, pe alta a unei proprietăți deosebite. Și dovedește aceasta că substanțele nu pot avea și proprietăți comune?

Iată întrebarea căreia ni se pare că ar fi trebuit să răspundă Descartes și care, poate, nu-și găsește chiar așa de greu un răspuns în cadrul filozofiei sale.

a) De pildă, atunci când a fost vorba de idei, autorul le-a privit din punct de vedere material — ceea ce i-a îngăduit să le declare uneori false —, în timp ce întâmpinătorul le-a privit doar din punct de vedere formal. Negreșit că ideile luate în ele însele nu sunt decât forme, neavând nici o alcătuire materială. Dar ele pot da judecății *materia* ori prilejul să greșească, și în acest înțeles unele pot fi numite false din punct de vedere material.¹ De pildă, fie că frigul e ceva pozitiv, fie că e o privație.

Prin urmare, nu s-a confundat judecata cu ideea. În judecată nu se poate întâlni decât o eroare formală, în timp ce la idee e vorba de una materială. În acest înțeles ideea de frig poate fi numită falsă, după cum poate fi numită chiar ideea de Dumnezeu, în cazul că prilejuiește judecăți neadevărate, ca la idolatri. E drept însă că unele idei dau foarte rar prilejul de a ne înșela, și abia dacă trebuie să le numim false materialicește, în timp ce altora li se cuvine din plin o asemenea calificare. Iar ideile confuze pe care ni le alcătuim uneori singuri despre divinitate ne fac să greșim cu mult mai rar decât anumite aspecte și date ale simțirii.

De aci reiese că n-are rost să ne întrebăm care e cauza acelei existențe obiective care face ca o idee să fie falsă materialicește. Sau dacă e nevoie de ceva pozitiv, spre a pricinui falsitatea, atunci lucrul se poate foarte bine găsi în mine, și este anume simțământul meu că ideea îmi înfățișează efectiv ceva, când nu-i corespunde nimic în afară — simțământ pricinuit de întunecimea firească în mintea unei ființe nedesăvârșite ca mine.

b) Dar ceea ce nemulțumește cel mai mult pe întâmpinător este afirmația că putem gândi pe Dumnezeu ca fiind oarecum în același raport cu sine însuși în care e cauza eficientă cu efectul ei. Totuși autorul a spus că raportul e „oarecum” același, ceea ce nu înseamnă că e tocmai același, dar că-l „putem gândi” astfel prin nedesăvârșirea minții noastre. Apoi în alt loc autorul a afirmat că despre orice lucru se poate cerceta ce cauză eficientă

¹ Autorul recunoaște, prin urmare, că falsitatea propriu-zisă nu poate sălășlui decât în judecăți. Materialitatea ideii înfățișează doar capacitatea ei de a fi conținut al unei judecăți posibile.

are sau, măcar, de ce nu are nevoie de una — în care loc e limpede că a făcut excepția tocmai pentru cazul lui Dumnezeu.

Afirmația că Dumnezeu există prin sine nu poate fi deci luată că el există ca și cum și-ar fi sieși cauză eficientă, ci doar în înțelesul că puterea nesfârșită a lui Dumnezeu e cauza pentru care el nu are nevoie de cauză.¹ Dar această putere nesfârșită este fără îndoială ceva pozitiv, și de aceea s-a spus că Dumnezeu nu are nevoie de cauză dintr-o pricină pozitivă. Și nu se gândește nimeni aci la ceva analog cu felul cum sunt create sau păstrate lucrurile, ci doar la împrejurarea că imensitatea lui Dumnezeu e de așa natură încât el nu are nevoie să fie conservat. Tot ce afirmă Arnauld poate fi primit drept adevărat. Dar el nu tăgăduiește, de bună seamă, că această putere a lui Dumnezeu e ceva pozitiv. Iar pentru că celelalte lucruri nu au o asemenea putere pozitivă, autorul s-a socotit în drept să spună că nimic n-ar putea fi socotit ca existând prin sine decât în chip negativ, Dumnezeu singur existând prin sine în chip pozitiv.

Că a exista prin sine în chip pozitiv, ca printr-o cauză, poate supăra pe teologi? Dar teologii n-au să se teamă de întrebuintarea cuvântului de cauză decât în ce privește trinitatea, unde e preferabil să întrebuinteze — cum și fac — cuvântul de „principiu“, spre a nu face să se creadă că Fiul e mai puțin decât Tatăl. Când însă e vorba de Dumnezeu singur, ideea de cauză e cât se poate de folositoare. Prin cauza eficientă, mai ales, se ajunge la dovedirea existenței lui Dumnezeu; căci despre toate lucrurile, chiar despre Dumnezeu, ești în drept să te întrebi, la început, ce cauză eficientă au (și dacă nu, de ce nu au nevoie de

¹ Vorbind în felul acesta, Descartes nu-și dă seama, desigur, câtă dreptate dă lui Arnauld, care afirmase că Dumnezeu nu poate exista „prin sine“ decât în înțeles negativ (adică: nu prin altcineva). A spune că puterea lui Dumnezeu e cauza pentru care el nu are nevoie de cauză e a spune tocmai că Dumnezeu nu există prin altcineva. Iar cum Descartes afirmase că „prin sine“ nu poate însemna în cazul lui Dumnezeu decât ceva pozitiv, am fi în drept să credem că, de astă dată cel puțin, autorul s-a înșelat, iar întâmpinătorul a avut dreptate. De fapt însă și unul și altul au dreptate, după cum o recunoaște autorul însuși.

una). Iar lumina minții ne învață că aceea ce este „prin altceva“ e prin el ca printr-o cauză eficientă, în timp ce aceea ce e „prin sine“ e ca printr-o cauză formală, adică se dovedește de o asemenea natură încât nu are nevoie de cauză eficientă.

Interpretarea lui „prin sine“ doar în înțeles negativ nu ne-ar mai îngădui să dovedim existența lui Dumnezeu prin efecte, după cum pe drept a arătat autorul primelor întâmpinări.¹ Dar între cauză eficientă, propriu-zisă, și nici o cauză există ceva de mijloc, anume esența pozitivă a unui lucru, esență la care ideea de cauză eficientă poate fi, până la urmă, adusă, prin aceeași trecere la limită care în geometrie ne ajută să ajungem de la conceptul unui poligon — sporindu-i numărul laturilor — la cel de cerc. Deci nu e vorba de o cauză eficientă obișnuită, în care efectul să fie altceva decât principiul, iar acesta să-l preceadă în timp pe cel dintâi. Analogia nu trebuie luată în sens literal. Când se spune că un lucru ce ar exista prin sine „și-ar da“ toate desăvârșirile, se înțelege că ar fi prin natura sa astfel încât le-ar avea pe toate în chip actual.

Felul de-a vorbi propriu cauzalității eficiente este de folos tocmai spre a concepe, prin trecere la limită, celălalt soi de cauzalitate. Bineînțeles că, în cea de a doua cauzalitate, efectul nu mai e deosebit de cauză, iar dacă s-a spus despre Dumnezeu că și-e singur cauză, nimeni n-a vorbit despre el ca de un efect. În schimb a-l privi drept cauză, adică a privi esența unui lucru drept o cauză formală, înseamnă a nu proceda altfel decât a făcut Aristotel însuși.² Deci și asupra lui Dumnezeu te poți întreba de ce există. În loc totuși să răspunzi, ca la orice altă existență, arătând

¹ Un lucru care există prin sine, adică nu prin altcineva, nu este cu necesitate atotputernic și atoatecreator. În primele întâmpinări se arăta că un lucru poate să nu existe prin altcineva, fiind totuși îngredid din pricini launtrice.

² Aristotel e citat aci desigur spre a liniști de-a binelea pe teologi. Ceea ce e și mai neobișnuit pentru Descartes —, care de obicei recurge atât de puțin la autoritatea altora — e că face și un citat în limba greacă. (Se știe că unii comentatori se îndoiesc, chiar, că filozoful ar fi cunoscut bine de tot limba greacă.)

care e cauza lui eficientă, răspunzi (cum face și întâmpinătorul) arătându-i cauza formală, adică esența. Dar cauza formală trebuie, într-un anumit sens, să amintească de cauza eficientă, dacă vrem să ne ridicăm, din cauză eficientă în cauză eficientă, până la existența lui Dumnezeu. Întâmpinătorul, interzicând orice analogie între cauze, întunecă dovada existenței lui Dumnezeu prin efecte. A vroi să te împotrivești analogiei, păstrând totuși demonstrația existenței lui Dumnezeu, e ca și cum ai vroi să păstrezi demonstrațiile lui Arhimede, împotrivindu-te totuși trecerii la limită, sub cuvânt că poligonul cu oricâte laturi e altceva decât cercul.

c) Încă de mai sus, de la răspunsurile 3 și 4 la întâmpinările secunde, s-a arătat de ce nu se cade în cerc afirmându-se pe de o parte că Dumnezeu garantează adevărul cunoștințelor limpezi și distincte, iar, pe de altă parte, că doar cunoașterea limpede și distinctă a lui Dumnezeu ne încredințează de existența sa. Căci s-a făcut o deosebire între ceea ce concepem limpede și lucrul despre care doar *ne amintim* că l-am conceput limpede. Pe Dumnezeu îl cunoaștem în primul fel, iar existența sa și faptul că nu e înșelător ne garantează celălalt soi de cunoștințe.

În ce privește faptul că spiritul nu-și dă întotdeauna seama de cele ce se află în el — e greu să se admită așa ceva. Nu încapem îndoială că, de îndată ce e infuzat în trupul unui copil, spiritul începe să gândească și să-și dea seama de aceasta, chiar dacă în memoria sa nu se întipărește încă nimic.¹

3) Răspuns la cele ce pot nemulțumi pe teologi

Nici autorul nu crede că *Meditațiile* sale sunt pentru toate cugetele. Dar a înștiințat de aceasta și va mai înștiința, ori de câte ori va fi cazul. De asemenea, a avut grijă să arate că în scrie-

¹ Răspunsul lui Leibniz la obiecțiile asemănătoare va fi ceva mai subtil. El va arăta că spiritul are neconținut percepții — căci nu există facultate fără activitate —, dar unele percepții sunt mici de tot, „indistincte”, lumea percepțiilor indistincte alcătuind zone cu totul caracteristice în viața noastră sufletească.

rea sa nu e vorba, decât despre adevăr și falsitate, nu despre bine și rău, după cum a arătat că nu tratează decât despre cunoaștere, nu despre cele privitoare la credință ori acțiune.

Chestiunea accidentelor reale care să subziste fără sprijinul unei substanțe unde să se afle, ar putea căpăta de la autor răspunsul că el n-a tăgăduit așa ceva, după cum se poate vedea dintr-un alineat al lucrării mai vechi *Meteorii*, sau chiar din cuprinsul *Meditațiilor*, căci aci se arată, în cursul desfășurării metodice a tezelor, că nu cunoaștem încă accidente reale, nu însă că n-ar exista nici unele. Totuși, spre a vorbi mai deschis, e cazul să se precizeze cum că simțurile noastre nu sunt atinse decât de suprafața lucrului sensibil. Dar prin suprafața pâinii, vinului sau a oricărui alt corp nu se înțelege o parte a substanței, iar existența unei astfel de suprafețe nu poate fi decât modală. Dacă Biserica înțelege prin corpurile în chestiune aceea ce toată lumea înțelege, adică suprafața, ea nu poate afirma — și nici nu afirmă — că pâinea și vinul sunt accidente reale, care subzistă în chip miraculos chiar fără de substanța de care erau legate. Iar de vreme ce teologii nu pretind aceasta, cu atât mai puțin ar putea-o face filozofii — după cum se va vedea dintr-un „tratat al principiilor“ (*Principii de filozofie*) pe care autorul are de gând să-l dea la iveală. Accidentele reale nu pot exista fără de substanță, afară doar dacă nu sunt ridicate ele însele la rangul de substanțe.¹

¹ După cum se vede, soluția lui Descartes nu e de natură să împace pe teologi: căci el nu face, în definitiv, decât să întărească aceea ce fusese pus în discuție de către Arnauld.

AL CINCILEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

Făcute de către Gassendi
împotriva celor șase meditații¹

Întâmpinătorul începe prin a mărturisi că și el crede în Dumnezeu și nemurirea sufletului, dar că nu se împacă întotdeauna cu metoda și dovezile autorului.

a) *Împotriva primei meditații nu e de obiectat decât că autorul alege acolo o cale ocolită spre a se dezbara de orice prejudecăți și iluzii. Nu ar fi fost mai simplu să spună, de pildă, că se îndoiește de toate dată fiind mărginirea spiritului omenesc?*

b) 1. *La cea de-a doua meditație se întâlnește același fel ocolit de a pune problemele. Autorul dovedește existența spiritului din faptul cugetării, când ar fi putut-o deduce din orice altă acțiune.*

2. *Fără a se înlătura ipoteza că ființa ce cugetă ar putea fi ceva alcătuit dintr-o materie foarte fină, se trece la afirmația că ea nu e decât spirit. E îndreptățit așa ceva?*

¹ Prin tonul lor prea polemic, prin ironia, poate și prin întinderea lor, întâmpinările acestea l-au nemulțumit pe Descartes. De aceea, sub pretext că autorul lor protestase văzându-le publicate în corpul primei ediții, Descartes a cerut ca ele să nu figureze în traducerea franceză ce s-a dat *Meditațiilor* sale, arătând că nimic din ele nu e prea însemnat. Ele sunt totuși la locul lor aci, așa încât nu putem decât să le rezumăm. Rezumatul va fi mai puțin amănunțit de astă dată, punând în lumină doar ceea ce pare de preț. De altfel, nici Descartes nu răspunde la toate obiecțiile, multe părăndu-i-se izvorâte doar din dorința de a-l indispuce. — Punctele 1,2,3 etc. sunt ale întâmpinătorului; notația cu a, b, c este a traducătorului român și reprezintă cele șase meditații.

3. Autorul trage încheieri din faptul că spiritul nu e corp. Dar de unde știe așa ceva ? Nu crește și slăbește spiritul o dată ce a gândi e într-astfel deasupra naturii corporale încât nimic de-al acesteia nu-i poate reveni.

4. Afirmând că nu e decât o ființă cugetătoare, autorul nu face abstracție doar de corp, ci și de suflet, în anumite din funcțiunile sale, de pildă cele vegetative și senzitive.

(Punctele 5 și 6 nu vor fi luate în seamă de către Descartes.)

7. Spre a dovedi că ființa cugetătoare e de o natură deosebită de cea a animalului, autorul ar trebui să sublinieze o acțiune ce se produce altfel decât la animale și independent de creier. Ceea ce nu face.

8. Cum e cu putință să se conceapă bucata de ceară altfel decât prin atributele ei, cu alte cuvinte însușirile ei sensibile ?

9. Cele ce se spun despre ceară dovedesc că eu, cel care o cercetez, îmi dau seama cum că exist, nu însă și care e natura mea. Dar autorul nu a vrut, cu exemplul său, să arate că spiritul există — ceea ce nu era în discuție —, ci că natura sa e mai vădită chiar decât cea a corpului. Totuși nu a reușit să definească spiritul decât în chip negativ.

c) 1. La cea de-a treia meditație, e de obiectat, în primul rând, faptul că lucrurile cunoscute limpede și distinct nu sunt întotdeauna adevărate. În locul acestui relativ criteriu de adevăr ar trebui să se dea o metodă care să ne arate în chip sigur când ne înșelăm și când nu.

2. Autorul afirmă că unele idei ne vin din afară, iar altele sunt plătuite de noi. Dar, de fapt, acestea din urmă nu constau decât în compunerea pe care o dă spiritul unor idei primite de afară, deci și ele pot fi denumite ca venind tot din afară.

3. Când pune la îndoială toate lucrurile, de pildă chiar existența pământului, autorul ar putea fi întrebat: de ce umbli pe pământ ?

Cât despre cele două idei pe care ni le facem despre soare și dintre care autorul spune că doar una trebuie să fie adevărată, s-ar putea răspunde că amândouă sunt adevărate, una mai mult

și alta mai puțin; dar de fapt ideea soarelui astronomic nu ne-o reprezentăm niciodată, ci tot la imaginea primită de la simțuri rămânem.

4. Afirmatia că e mai multă realitate obiectivă în substanță decât în accidente n-are rost de vreme ce substanța împrumută tot ce are ca realitate de la accidentele ei, sub care, doar, ea e concepută. De asemenea, afirmația că e mai multă realitate în ideea unui Dumnezeu infinit decât în cea a unui lucru finit e neîndreptățită de vreme ce mintea noastră nici nu poate concepe infinitul. E drept că ideea de Dumnezeu cuprinde un șir de desăvârșiri; dar ea nu are prin aceasta mai multă realitate obiectivă decât au lucrurile finite, toate împreună, lucruri de unde, printr-o sporire a fiecărei desăvârșiri în parte, am ajuns la ideea desăvârșirilor lui Dumnezeu.

(Punctul 5 nu va fi luat în seamă.)

6. Cum se poate cunoaște spiritul pe sine (și încă mai curând decât orice altceva) când e știut că nimic nu poate acționa asupra-și? Ochiul de pildă nu se vede pe sine, sau se vede doar într-o oglindă, adică printr-un mediu străin.

Apoi cum pot reieși, din ideea despre noi înșine priviți ca spirite, ideile lucrurilor corporale? Există vreun raport între o substanță și cealaltă, între spirit și corp?

7. Autorul se înșală când își închipuie că are în minte ideea substanței infinite. Noi nu putem concepe infinitul decât cel mult ca o negare a finitului. Și ideea pe care ne-o facem astfel este cel mult o parte a infinitului, nu infinitul însuși.

8. Cum e cu putință să existe în chip actual, în lucruri, acele ce le concepem noi ca existând acolo? Căci ele există în chip actual doar în ideea noastră, iar prin raport la realitate nu sunt de cât virtuale.

9. Nu este nevoie de sprijinul neconținut al Creatorului nostru spre a exista mai departe. Sunt, e drept, unele efecte, care au nevoie, spre a putea exista mai departe, de activitatea continuă a cauzei ce le-a creat; dar alte efecte stăruiesc în existență chiar atunci când cauza ce le-a dat naștere e nimicită, iar oricine știe exemple de acest fel.

10. Despre ideea de Dumnezeu autorul spune că nu poate veni decât de la Dumnezeu. Dar s-a arătat mai sus cum o putem căpăta prin sporirea desăvârșirilor ce se întâlnesc în toată lumea fapturilor. De asemenea, nu e adevărat că nu se poate adăuga sau scădea nimic unei astfel de idei de vreme ce deseori învățăm de la alții lucruri noi asupra esenței lui Dumnezeu.

În sfârșit, că Dumnezeu a întâipărit în noi ideea sa — cum oare o dovedește autorul? Și de ce soi e acțiunea aceasta? Iar de vreme ce ne-a întâipărit la toți aceeași idee, cum se face că nu-l concepem cu toții pe Dumnezeu în același fel?

d) 1. În cuprinsul celei de-a patra meditații, autorul arată că, în chestiunile de fizică, nu pot avea nici un fel de întrebuintare așa-numitele cauze finale. Dar cum am putea cunoaște, altfel decât prin aceste cauze, înțelepciunea, puterea și prevederea lui Dumnezeu? Căci dacă nu putem cunoaște scopurile tainice ale lui Dumnezeu, nici vorbă că le putem afla pe cele dezvăluite de el lumii.

Autorul va zice poate că ideea pe care-o avem despre Dumnezeu e îndestulătoare spre a ne da seama de puterea și prevederea sa, astfel încât nu mai e nevoie de cercetarea scopurilor sale. Dar să ne spună, o dată, autorul cum are o idee așa de deplină asupra lui Dumnezeu și dacă ar fi avut una la fel în cazul că nu ar fi văzut nimic și n-ar fi auzit nimic?

2. Afirmția că se află o mai mare desăvârșire în univers prin împrejurarea că unele din părți sunt nedesăvârșite (era cazul pentru intelectul omenesc) decât dacă acordul s-ar stabili între părți desăvârșite toate — echivalează afirmația că reprezintă o mai mare desăvârșire într-o republică faptul că unii din cetățenii ei sunt răi decât dacă ar fi cu toții oameni de treabă.

3. Nu e limpede pentru ce intelectul ar fi mai îngrădit decât voința. Ba, la drept vorbind, voința e cea care pare mai restrânsă decât intelectul, căci ea nu se poate îndrepta decât spre ceva conceput dinainte de către intelect. Iar fiindcă autorul afirmă contrariul, e cazul să-l întrebăm: asupra ce se întinde voința dincolo de granițele intelectului?

4. Autorul sfârșește cea de-a patra meditație cu declarația că a găsit căile adevărului. Totuși e departe de a fi făcut-o — după cum s-a arătat în cele de mai sus.

e) 1. Afirmatia, din cea de-a cincea meditație, că unele lucruri au o esență neschimbătoare — triumghiul de pildă — e greu de înțeles. După câte se spune de obicei, doar Dumnezeu are o natură veșnică și neschimbătoare. Despre triumghi, apoi, nu trebuie să se cugete că e ceva real, fiindând în afară de intelect, ci doar că spiritul i-a alcătuit esența pe temeiul triumghiurilor materiale observate prin simțuri. Iar proprietățile nu aparțin triumghiului ideal, de la care cele materiale le-ar împrumuta, ci tocmai pe dos. Dacă autorul ar fi fost lipsit de vază și de pipăit, și-ar fi putut el oare alcătui ideea de triumghi? Că a alcătuit idei de-ale unor figuri ce nu se află în realitate — nu înseamnă nimic: căci le-a alcătuit pe modelul celor existente.

2. Atunci când afirmă că esența e deosebită de existență în toate lucrurile, în afară de Dumnezeu, autorul poate fi întrebat: cum sunt deosebite existența și esența lui Platon dacă nu prin gândire? Și, tot astfel, în Dumnezeu, esența și existența nu se deosebesc decât cu ajutorul gândirii.

3. Ce rost are să se afirme că demonstrațiile matematice, chiar, ne sunt făcute mai convingătoare prin existența lui Dumnezeu, când ele se impun de la sine oricărei minți?

f) 1. Nimic nu împiedică să ne întindem imaginația, tot ca și intelectia, asupra chiliogonului. E drept că sporind numărul laturilor unui poligon crește și confuzia. Dar de ce să revină intelectului câmpul confuziei, iar imaginația să se miște doar printre obiecte distincte?

2. Cu toate că rațiunea ne depărtează de la multe lucruri către care îndeamnă firea, faptul acesta nu înlătură adevărul fenomenelor și nu face mai puțin să vedem lucrurile așa cum le vedem.

3. În locul, din meditația ultimă, unde se face deosebirea dintre spirit și corp nu pare a fi vorba decât despre trupul obișnuit, cel grosolan. Dar de unde reiese că spiritul e deosebit chiar de

un corp mai subtil, răspândit în trupul de rând sau în unele din părțile lui?

4. Cum se poate face ca ideea corpului, care e întins, să fie înregistrată de o substanță ce nu e întinsă? Și ca același corp întins să fie unit cu spiritul — după cum o afirmă însuși autorul?

5. Ar fi interesant de știut, pe lângă felul cum își închipuie autorul că sunt unite corpul cu spiritul, și care e proporția fiecăruia dintre ele.

(Punctul 6, ultimul, nu va fi luat în seamă de către Descartes.)

RĂSPUNSURI LA AL CINCILEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

a) Printre cele pe care le obiectează întâmpinătorul cu privire la cea dintâi meditație este și faptul că, spre a ne putea îndoi de toate, era de-ajuns să punem în lumină mărginirea spiritului nostru. Dar așa ceva n-ar sluji la nimic; căci ar fi tot una cu a spune: greșim pentru că suntem supuși greșelii.

b) 1. Nu e adevărat că existența mea putea fi dedusă din afirmarea oricărei acțiuni și că, prin urmare, se putea spune: *mă plimb, deci exist*. Concluzia nu e îndreptățită decât dacă am ideea acțiunii mele, deci tot o cugetare. În ea însăși, mișcarea corpului poate fi uneori falsă, după cum se întâmplă în vis. Iar cugetând că mă plimb, capăt existența spiritului meu ce are ideea, nu pe cea a corpului meu, care se plimbă.

2. Unde s-a arătat că ființa cugetătoare nu e un abur sau ceva asemănător? Faptul a fost precizat acolo unde s-a spus că se poate presupune cum că nu există nici un soi de materie subtilă, și cu toate acestea cele din care îmi dau seama că eu sunt un lucru ce cugetă rămân întregi.

3. Spiritul nu se dezvoltă și slăbește o dată cu trupul. Acesta îl poate stingheri pe cel dintâi, dar nu reprezintă față de el decât o unealtă de înfăptuire.

În meditația a II-a nu s-a afirmat decât că spiritul e o substanță ce gândește și că se poate alcătui un concept limpede al

ei fără de ceva corporal. Dacă întâmpinătorul poate dovedi, el, că spiritul închide în sine ceva trupesc, e poftit s-o arate.

4. Noțiunea de suflet e luată de obicei într-un înțeles nu prea limpede, cuprinzând atât principiile vieții, cât și pe cele ale activității spiritului. De aceea autorul a preferat să întrebuițeze cuvântul „spirit“ ca exprimând forma principală a omului. Iar spiritul nu trebuie luat ca o parte a sufletului, ci ca un întreg suflet cugetător.

(Punctele 5 și 6 nu sunt luate în seamă.)

7. S-a arătat adesea că spiritul poate lucra deosebit de creier. Căci acesta nu e de folos decât în percepțiile sensibile și în actele de imaginație, nu în cele ale intelectului pur.

8. În conceptul de ceară nu s-a făcut abstracție de accidente ei, dar s-a arătat felul cum e manifestată substanța prin accidente și măsura în care percepția ei, când e limpede și distinctă, se deosebește de cea obișnuită și confuză.

9. Afirmția că, luând în cercetare ceara, ne dăm seama despre noi înșine că ființăm, nu însă și ce anume suntem — e surprinzătoare. Spre a-ți da seama despre ce e o substanță nu e nevoie decât să-i afli atributele; cu cât îi afli mai multe atribute, cu atât o cunoști mai bine. Dar nu e atribut pe care să-l cunoaștem în ceară și care să nu ne facă a cunoaște, totdeodată, mai bine spiritul: căci, dacă o cunoaștem ca fiind albă și topindu-se uneori, cunoaștem totdeodată și facultatea noastră de a înregistra albul cerii sau fenomenul lichefierii ei. Deci oricâte atribute am afla în lucruri numărăm și în spiritul nostru. Acesta e deci mai cunoscut decât orice lucru luat în parte.

c) 1. Întâmpinătorul are dreptate când caută o metodă care să ne arate în chip sigur când ne înșelăm și când nu. Dar autorul e în măsură să afirme că a făcut aceasta, atunci când a fost cazul — și anume înlăturând prejudecățile, înfățișând ideile mai însemnate și apoi deosebind pe cele limpezi și distincte de cele întunecate și confuze.

2. Când se pretinde că ideile plăsmuite de noi vin și ele, în definitiv, tot de afară, e la fel cum s-ar arăta că Praxiteles n-a

făcut nici o statuie, fiindcă marmura din care le-a cioplit nu era produsă de el.

3. Întâmpinătorul nu-și dă seamă că atunci când întreabă pe cineva de ce umblă pe pământ, vorbește tot despre acțiuni din lumea materială, acțiuni ce tocmai erau în discuție și cădeau sub îndoială.

Cât despre cele două idei ale soarelui, dacă sunt luate drept una și aceeași întrucât se referă la același soare, dovedesc, din partea celui ce le ia astfel, la fel de multă iscusință cum ar trăda afirmând că adevărul și falsitatea sunt totuna dacă se afirmă despre un același lucru. Iar când se arată că ideea astronomică nu e una adevărată, căci n-are reprezentare, se face o confuzie între idee și imagine.

4. Substanța nu poate fi niciodată concepută în felul accidentelor, nici să împrumute de la acestea realitatea. Se vede că întâmpinătorul n-are o concepție distinctă a ei. În ce privește ființa lui Dumnezeu, dacă mintea noastră nu poate concepe infinitul în toată plinătatea lui, nu e defel adevărat că, pe măsura noastră, nu-l poate gândi. Cât despre faptul că putem spori desăvârșirile din lume, spre a atinge ideea desăvârșirilor dumnezeiești, suntem în drept să ne întrebăm: de unde ne poate veni tocmai facultatea de a spori desăvârșirile din lume, dacă nu de la împrejurarea că avem în noi ideea unui lucru mai mare, adică a lui Dumnezeu însuși?

(Punctul 5 nu e luat în seamă.)

6. Cu ochiul nu se poate vedea pe sine decât într-o oglindă? Dar nu ochiul se vede pe sine în oglindă, ci spiritul singur e cel care cunoaște atât oglinda, cât și ochiul; iar același spirit se poate cunoaște și pe sine însuși.

Mai departe, nu s-a afirmat defel că ideile lucrurilor materiale izvorăsc din noi înșine ca spirite, ci s-a arătat dimpotrivă că ele izvorăsc de la corpuri, dându-ne astfel cel mai bun argument să credem în existența lumii corporale. (Dar, pe de altă parte, ele nici nu au atâta realitate încât să se poată spune că nu pot fi cuprinse în substanța spirituală, în chip „eminent“.)

7. Oricât de nedesăvârșit am gândi infinitul, nu e mai puțin adevărat faptul că-l concepem întreg, nu doar o parte a lui,

în felul în care poate fi el înfățișat printr-o idee omenească. Căci după cum e de-ajuns să concepi o figură alcătuită din trei linii spre a avea ideea unui triunghi, la fel e de-ajuns să gândești un lucru ce nu are deloc granițe, spre a căpăta o idee adevărată și deplină a infinitului.

8. Din aceea că un lucru e cuprins într-o idee nu s-a tras încheierea că acel lucru ființează în chip actual, afară de cazul când acelei idei nu i se poate atribui o altă cauză decât tocmai lucrul care-o face să fie așa cum este. Ceea ce nu se întâmplă decât în cazul ideii de Dumnezeu.

9. Tăgăduindu-se că ar fi nevoie de sprijinul Creatorului spre a continua să ființăm, se tăgăduiește un lucru recunoscut drept vădit de către toți metafizicienii. Lucrul se dovedește foarte lesne — după cum s-a și făcut în *Meditații* — prin cele ce se pot arăta cu privire la neatârnamarea părților timpului unele de altele. Dacă s-ar spune că ființele create au în ele destulă putere spre a se împotrivi oricărei încercări de nimicire, s-ar cădea în primejdia de a atribui ființei create virtuțile și desăvârșirile Creatorului.

10. Faptul că dezvăluim sau aflăm lucruri noi despre Dumnezeu nu înseamnă că adăugăm ceva ideii sale, ci doar că o facem mai distinctă; la fel cum ideea de triunghi nu e sporită dacă se observă la un moment dat mai multe proprietăți noi. Apoi nu trebuie să se creadă că ideea de Dumnezeu se alcătuiește prin sporirea succesivă a desăvârșirilor obișnuite; ea se alcătuiește întreagă, dintr-odată, prin simpla acțiune de a concepe infinitul.¹

Cum se dovedește întipărirea ideii de Dumnezeu în noi și de ce soi este ea? Dar e ca și cum, văzând un tablou atât de meșteșugit încât să fiu sigur că e pictat de Apelles, cineva ar întreba de ce soi e pecetea pe care o pune artistul acesta operelor sale.²

¹ Infinitul e desăvârșit în toate, spre deosebire de nedefinit, care nu e decât într-o privință. A se vedea deosebirea aceasta însemnată de la *Răspunsurile* prime.

² Pasajul acesta trebuie subliniat ca fiind printre foarte puținele în care Descartes vorbește de opere de artă și despre un anumit artist, ba încă despre ceea ce am numi astăzi stilul artistic. Se știe că filozoful

La afirmația că, de vreme ce a întipărit în noi ideea sa, Dumnezeu ar fi trebuit să întipărească o aceeași idee, se poate lesne răspunde arătându-se că nici în noțiunile comune, cum sunt cele ale unei figuri geometrice, nu observăm cu toții aceleași proprietăți.

d) 1. Mărirea lui Dumnezeu nu se vede prin scopurile sale, ci prin opera sa (deci nu prin cauze finale, ci prin cercetarea celor eficiente). În materie de morală e uneori bine să ne întrebăm ce ținte a urmărit Dumnezeu în cârmuirea lumii; dar în fizică, unde toate afirmațiile trebuie bine întemeiate, lucrul n-ar fi prea chibzuit. Căci scopurile lui Dumnezeu sunt, toate, tainice pentru noi.

La întrebarea întâmpinătorului ce crede autorul că ar ști despre Dumnezeu în cazul că ar fi lipsit de simțuri, răspunsul sincer este: dacă n-ar fi stânjenit în acțiunea sa de a cugeta, el ar ști hotărât aceleași lucruri ca și azi despre Dumnezeu, de nu le-ar ști mai limpede, chiar.

Comparația cu cetățenii unei republici nu se potrivește. Căci faptul că unii cetățeni sunt răi e ceva pozitiv, în timp ce greșeala omului nu izvorăște decât din aceea că el nu are toate desăvârșirile.

3. Asupra ce se întinde voința dincolo de granițele intelectului? Tocmai asupra lucrurilor unde se întâmplă să greșim. Căci, de pildă, poți concepe că spiritul e un lucru ce gândește și materia subtilă un lucru întins, dar când afirmi că spiritul e o materie subtilă, nu concepi defel lucrul acesta, ci doar *vrei* să-l crezi. E adevărat că nu ne exercităm voința asupra unei materii în care să nu fi conceput chiar nimic; dar e sigur că putem vroi, despre unul și același obiect, mai multe lucruri, în timp ce nu-l cunoaștem decât într-o măsură foarte redusă. Ba mai mult încă, s-ar putea spune că nu concepem prost nici un lucru,

nu avea aproape deloc înțelegere pentru artă și că — în afară de clasicii școlii — nu se interesase de nici un artist, nici măcar de câte un contemporan mare, cum era cazul pentru Rembrandt, în țara căruia trăia de atâta vreme.

dar că se numește a avea o concepție proastă tocmai faptul de a ne închipui că avem o concepție acolo unde nu avem nici una.¹

4. E greu să te aștepți ca întâmpinătorul să pătrundă cum trebuie metoda desfășurată de autor, când se trudește atât de puțin să se lepede de prejudecăți.

e) 1. Ar fi greu de înțeles că unele lucruri au esențe neschimbătoare, doar dacă s-ar afirma că e vorba de lucruri fiindând cu adevărat și neatârând, în esența lor, de Dumnezeu. Dar autorul a arătat dependența tuturor esențelor de Dumnezeu, chiar a celor matematice. În schimb socoate că, o dată statornicite astfel de către Dumnezeu, esențele sunt cu adevărat neschimbătoare.

Faptul că esența triumghiului nu e scoasă din lucrurile din afară îl recunoaște întâmpinătorul însuși, afirmând într-un loc că obiectul matematicilor pure, anume punctul, linia, suprafața, n-au nici o existență în afara intelectului. Cum ar avea atunci figurile geometriei? Dar înseamnă aceasta că nu există adevăruri geometrice?

¹ Se vede bine de aci — dacă mai era nevoie — că eroarea nu are, la Descartes, decât un înțeles formal. De aceea numai judecata o pune în lumină; abia cu judecata întâlnim doi termeni (intelectul și voința, a căror potrivire se urmărește), numărul cel mai mic de termeni trebuincios spre a putea avea raporturi, adică „formă”. Ceea ce supără însă, în teoria judecății, așa cum o schițează filozoful, e faptul că unul din termeni, voința, nu are un caracter strict logic, ci este din plin o facultate psihologică. Ba uneori te întrebi dacă nu are și un caracter metafizic, schopenhauerian aproape, ca atunci când se spune despre ea, în cuprinsul acestei de a patra meditații, cum că este în om atât de întinsă pe cât ar fi putut fi și că amintește cel mai bine de natura Creatorului.

E de subliniat, totdeodată, cercul în care cade filozoful atunci când răspunde așa cum o face mai sus. Într-adevăr, el stabilise că greșim atunci când voința se întinde dincolo de granițele intelectului. Dar de unde știe că voința se întinde dincolo de granițele intelectului? întreabă întâmpinătorul. Tocmai fiindcă greșim — e răspunsul lui Descartes, răspuns care dă cel puțin aparența unui cerc, dacă nu alcătuiește unul adevărat.

Nu numai că ideea de triunghi nu ne putea veni din lumea externă, dar ea ne face, înăscută fiindu-ne, să privim unele figuri din afară drept triunghiulare, tocmai fiindcă e mai simplă decât ele.¹

2. Esența și existența lui Dumnezeu nu pot fi deosebite nici măcar cu gândirea, așa cum se întâmplă în orice alte cazuri. E drept că existența necesară e o desăvârșire în ideea de Dumnezeu. (Dar tocmai fiindcă Dumnezeu e ființa întru toate desăvârșită, el o implică și pe aceasta.)

3. Dacă demonstrațiile matematice s-ar impune tuturor, cum de le-ar mai pune la îndoială scepticii? Însă cunoașterea dreaptă a lui Dumnezeu i-ar fi împiedicat s-o facă.

f) 1. Nu e defel adevărat că intelectului îi revin de cercetat lucruri confuze. Cunoașterea prin intelect a chiliogonului, de pildă, nu e defel confuză, de vreme ce se pot demonstra cu privire la el o serie întreagă de lucruri. Îl concepem foarte limpede, cu toate că nu-l putem închipui la fel de limpede. Iar aceasta nu arată decât că între intelect și imaginație nu e doar o deosebire de grad, ci una de natură.

2. Când se afirmă că, fără îndoială, fenomenele ne apar așa cum le vedem, se rostește un lucru afirmat de autor încă dintr-a doua meditație. Dar aci, în meditația a șasea, nu e vorba de încredințările noastre, ci de adevărul lucrurilor din afara noastră.

Pe ce se întemeiază întâmpinătorul când afirmă că s-a vorbit doar despre trupul de rând, nu și despre corpurile subtile? Tot ce se dovedește cu privire la corp, în *Meditații*, se aplică oricărui soi de lucruri materiale.

¹ Afirmatia că esența de triunghi ne e înăscută nu e justificată prea pe larg de către autor. Și sunt toate esențele din noi la fel cu aceasta? Se află întreaga geometrie în spiritul nostru? Leibniz nu se va sfii mai târziu s-o afirme, dar cu justificări mai complexe.

Esențele lui Descartes nu sunt prea străine de cele ale fenomenologiei de azi. Pagina, din a cincea meditație, în care se descrie esența triunghiului ar putea fi, până la un punct, una de fenomenologie husserliană.

4. Spiritul cel neîntins nu concepe defel corpul prin imagini sau particule materiale. Imaginația are nevoie de corp, iar dacă spiritul se aplică obiectului ei, nu reiese că primește în câmpul său ceva corporal.

Cât despre unirea spiritului cu trupul, ea e întru totul adevărată, fără a fi nevoie ca spiritul să fie răspândit în tot corpul, căci esența lui nu e de a fi întins, ci doar de a gândi.¹

5. Când vorbește de proporția dintre cele două substanțe și de alte lucruri de acest soi, întâmpinătorul dovedește că nu face decât să supună imaginației lucruri care nu-i revin defel ei.

(Punctul 6 nu e luat în seamă.)

¹ Autorul nu-și îmbogățește, asupra punctului acestuia, vederile din *Meditații*, ci continuă să definească spiritul aproape nedeزمینیت în chip negativ. Desigur că răspunsul său n-a mulțumit pe întâmpinător, după cum n-a mulțumit pe urmași, care se vor trudi să vadă cum poate conviețui substanța spirituală cu cea corporală, atât de străină ei.

AL ȘASELEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

Făcute de către feluriți teologi și filozofi

1. Existența noastră nu pare prea temeinic dovedită prin faptul cugetării. Spre a fi siguri că gândim, ar trebui să știm dinainte care e natura gândirii și cea a existenței. Pe nici una, însă, n-o știm. De altfel, dacă le-am ști, ar fi nevoie să cunoaștem că știm și, mai departe, că știm a cunoaște că știm și tot astfel la infinit — ceea ce e cu neputință.

2. Când se afirmă: cuget deci sunt, nu s-ar putea oare să nu fie vorba de nici o cugetare propriu-zisă, iar ceea ce se atribuie gândirii să nu fie altceva decât o mișcare corporală? Căci își închipuie autorul a fi disecat într-astfel, prin analiza sa, mișcările materiei subtile încât să fie încredințat de adevărul celor ce susține?

3. Conciliul de la Lateran a socotit chiar despre îngeri că sunt corporali, bănuind așadar, poate, că și cugetările lor se fac prin mișcări corporale. De altfel, nu vedem oare că înseși animalele, sau unele dintre ele, gândesc? Și e cu neputință să înțelegi manifestările animalelor numai pe căile mecanicii, fără a le atribui simțuri, nici suflet, nici viață. Ba, dacă se refuză un suflet animalelor, s-ar putea ca unii să pretindă că și toate acțiunile omenesti se aseamănă cu cele mecanice, dat fiind că între animal și om nu e decât o deosebire de grad.

4. De unde reiese oare că ateul este nesigur pe știința sa de vreme ce nu crede în Dumnezeu? El este foarte sigur cu privire la unele propozițiuni, așa încât poate să afirme că nici Dumnezeu, dacă ar exista, nu ar fi în măsură să-l înșele în legătură cu ele.

5. Apoi, e chiar așa de adevărat că Dumnezeu nu poate fi înșelător? Dar unii teologi sunt de părere că cei osândiți simt

neconținut o flăcără mistuitoare în ființa lor, cu toate că Dumnezeu nu le-a hărăzit așa ceva. N-am putea fi și noi înșelați în lucrurile cele mai obișnuite? În orice caz nu am avea dreptul a ne plânge de Dumnezeu, căci nu putem ști pricinile pentru care ar fi făcut el așa.

Lucrurile de mai sus se adevăresc prin câteva locuri din Biblie, de unde reiese limpede că omul nu poate ști nimic și că nemurirea sufletului nu e sigură. Autorul, fiind creștin, e dator să răspundă la acestea.

6. Dacă e adevărat că libertatea arbitralului nu trebuie să însemne indiferență, ci hotărâre pe temeiul unei cunoașteri limpezi din partea intelectului — atunci ce se întâmplă cu libertatea lui Dumnezeu? Creează el cu necesitate lumea aceasta? N-ar fi putut crea o alta, sau chiar nici una? Iar dacă, deși are cunoașteri limpezi, Dumnezeu rămâne totuși indiferent, la fel ar trebui să se afirme despre oameni. Căci esența voinței e una, la oameni ca și la Dumnezeu.

7. Autorul a arătat (în răspunsurile la punctul ultim al celui de-al patrulea șir de întâmpinări) că simțurile se capătă prin contactul cu scoarța, cu suprafața lucrurilor. Dar suprafața nu e și ea o parte a lucrurilor percepute? Cât despre accidente reale, de ce nu le-ar putea face Dumnezeu să ființeze deosebit de subiectul lor?

8. În cursul răspunsurilor la cel de-al cincilea șir de întâmpinări, autorul vorbește de esența neschimbătoare a unor adevăruri matematice. Dar atunci nu mai are rost să se afirme că ele atârnă de Dumnezeu. Ele atârnă fie de intelect, fie de lucrurile înseși — ori atunci sunt independente. Căci Dumnezeu însuși nu putea face ca ele să nu fie de totdeauna adevărate.

9. E greu de admis cum că siguranța intelectului e mult mai mare decât a simțurilor. Poate că toată siguranța intelectului nu atârnă decât de o bună rânduire a simțurilor. Și, de altfel, intelectul nu e în stare să îndrepte o greșeală a simțurilor decât tot prin simțuri. De pildă, faptul că un băț pare frânt, când e privit în apă, e corectat de văz. Și tot așa se întâmplă cu celelalte cazuri.

10. E nevoie de o dovadă mai sigură a faptului că lucrurile, pe care le concepem limpede ca fiind deosebite, pot exista — sau pot fi așezate de Dumnezeu — deosebit. Căci în cuget putem — foarte bine deosebi existența lui Dumnezeu de Fiu sau Sfântul Duh. Dar cine spune că aceștia trei ființează deosebit? Și n-ar putea fi la fel cu sufletul și trupul?

ADAOS

Acestor întâmpinări autorul le alătură câteva întrebări ce i s-au mai supus:

a) Cum putem fi încredințați că avem ideea limpede și distinctă a sufletului nostru?

b) Cum putem fi încredințați că ideea aceasta e cu totul deosebită de celelalte lucruri?

c) Cum putem fi încredințați că nu închide în sine nimic de-al corpului?

În sfârșit încă o întâmpinare: Toată lumea e încredințată că 2 și cu 3 fac 5, că, dacă din lucruri egale sunt scoase lucruri egale, cele ce rămân sunt egale — și de nenumărate asemenea adevăruri. De ce nu este însă încredințată și de afirmațiile autorului privitoare la deosebirea sufletului de corp, sau în existența lui Dumnezeu?

RĂSPUNSURI

LA AL ȘASELEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI

1. E lucru sigur că nimeni nu poate fi încredințat de faptul că gândește sau că există dacă nu cunoaște natura gândirii și a existenței. Dar pentru aceasta nu e nevoie de o știință căpătată prin demonstrații, mai puțin de o știință a științei și așa mai departe, cât de o cunoaștere lăuntrică. Iar aceasta e firească oamenilor — afară de cazul când suntem prea orbiți de prejudecăți.¹

¹ Prin această fundamentală cunoaștere intuitivă scapă Descartes de regresul la infinit în care vroiau să-l arunce întâmpinătorii. Soluția

2. Având despre cugetare o idee cu totul deosebită de mișcarea corporală, e necesar să le concep ca fiind deosebite una de alta. Dar e cazul să se arate că lucrurile despre care avem idei felurite pot fi luate drept unul și același, în următoarele înțelegeri: fie ca o unitate de natură, fie ca o unitate de compunere. Astfel, ideea de figură nu e aceeași cu cea de mișcare, iar faptul de a înțelege e altceva decât cel de a vroi; dar putem concepe foarte bine ca aceeași substanță ce are figură să fie totdeodată în stare să se miște, astfel încât să fie vorba aci de o unitate de natură, ca și în cazul unui aceluiași subiect care vrea și înțelege. În schimb osul, de pildă, este deosebit de carne și ele nu sunt același lucru decât prin compunere, adică întâlnindu-se în aceeași viețuitoare. Iar tot unitate de compunere sunt și corpul cu spiritul, nicidecum unitate de natură.¹

Dar e greu să încredințezi de așa ceva cugetele care-și închipuie că orice deosebire dintre spirit și corp se capătă doar prin „disecarea” materiei subtile.

3. Conciliul de la Lateran a hotărât doar că îngerii pot fi pictați, nu că ar fi corporali. Dar chiar dacă ar fi așa nu ar reieși de aci că spiritele lor sunt legate și prilejuite de mișcările trupesti.

În cazul că animalele cugetă și ele, nu înseamnă defel că sufletul omenesc n-ar fi deosebit de trup, ci doar că animalele au și ele un spirit deosebit de trupul lor. Dar părerea autorului e că animalele nu au așa ceva. Căci el nu le-a tăgăduit niciodată viața, sufletul corporal, simțirile organice, ci doar puțința de a cugeta (deci spiritul, în sensul bogat al lui „cogito”). Cât despre faptul că s-ar putea găsi unii care să afirme că și acțiunile

sa poate părea prea simplă, ea nu e mai puțin una dintre singurele ce s-au adus problemei regresului, problemă ce este și astăzi dezbătută în câmpul teoriei cunoașterii.

¹ Exemplul autorului nu pare prea fericit. În definitiv osul și carnea ar trebui să alcătuiască, pentru el, o unitate de natură, căci amândouă revin substanței corporale, substanței întinse. Pe când între cele două substanțe fundamentale — spirit și corp — nu există, după el, nici o comunitate de natură, ci doar una de conviețuire, cum e cazul pentru ființa omenească.

omenești se pot explica pe căi mecanice — aceștia se vede că înțeleg lucrurile în chip atât de confuz, încât nici măcar nu-și dau seama de cele ce resimt neîndoios în ei înșiși, anume de faptul că gândesc.

4. E lesne de arătat că un ateu nu poate ști nimic cu desăvârșită siguranță. Căci — după cum s-a mai spus — cu cât e mai puțin puternic creatorul pe care ni-l atribuim, cu atât e mai probabil că firea noastră e într-astfel de nedesăvârșită încât se înșală adesea.

5. Oricine va recunoaște că Dumnezeu nu e înșelător, în cazul că admite în faptul înșelătoriei ceva de-al neființei, către care neființă Dumnezeu, ca ființă supremă, nu poate niciodată tinde. Și apoi, dacă Dumnezeu ar fi înșelător uneori, cum oare ne-am mai putea încrede în revelațiile sale?

Cele ce se scot, apoi, din Biblie, anume că omul nu poate cunoaște nimic, sau că nu ne putem încredința de nemurirea sufletului, nu se împotrivesc doar autorului — în forma sub care sunt redată —, ci părerii mai tuturor creștinilor. Autorul ar putea, prin urmare, trece cu vederea asemenea obiecții. Este cazul totuși să arate că locurile citate au un alt înțeles în contextul lor și că în acest înțeles ele nu se împotrivesc, ba chiar întăresc afirmațiile autorului. (Urmează interpretarea textelor biblice.)

6. Fără îndoială că libertatea de voință din sânul lui Dumnezeu este deosebită de cea care se află în noi. În sânul lui Dumnezeu se află indiferență, nu alegere în conformitate cu binele și adevărul. Căci binele și adevărul sunt determinate tocmai de alegerea lui Dumnezeu (raportul dintre voință și inteligență e deci răsturnat), iar dacă noi găsim astăzi că un lucru e adevărat sau că o acțiune e bună de urmat, așa ceva se întâmplă doar prin faptul că Dumnezeu a vroit rânduiala pe care o întâlnim noi azi. (Deci Dumnezeu nu a vroit ceea ce e bun, ci există lucruri bune fiindcă le-a vroit el.) Dar, în ce ne privește pe noi, tocmai fiindcă întâlnim o rânduială în lucruri, nu mai putem fi indiferenți în ceea ce vroim, ci nu putem vroi decât ceea ce mintea ne arată ca fiind adevărat sau bun, și ca atare ca fiind prescris de către

Creator. Și e cu atât mai firesc să vream unele lucruri cu cât intelectul ni le arată mai limpede.¹

7. Suprafața se poate lua fie drept corpul însuși în care se ține seama doar de lungime și lățime, fără a tăgădui că are și adâncime; fie ca un *mod* al corpului, și atunci adâncimea nu-i recunoscută. În acest din urmă înțeles o lua autorul. Și fiind doar

¹ Iată câteva gânduri deosebit de interesante pentru întregirea vi-
ziunii filozofice a lui Descartes. Reiese de aci că, în cazul când ar fi
întreprins, ca Leibniz mai târziu, să scrie o Teodicee, lucrarea sa ar
fi diferit în chip simțitor de cea a filozofului german. Într-adevăr e
sigur, pe baza celor de mai sus, că Descartes ar fi dezvoltat teza indi-
ferenței de alegere a lui Dumnezeu, în timp ce Leibniz dezvoltă teza
finalității în alegerea divină. Pentru Leibniz, libertatea absolută, cea
divină, înseamnă încă hotărâre potrivit cu normele rațiunii. Pentru
Descartes libertatea absolută este indiferență absolută, și ea precede
ordinea rațională, pe care numai ieșirea din indiferență o face posibilă.
Într-un anumit înțeles, la Descartes voința divină precede totul în sân-
ul lui Dumnezeu. Numai prin hotărârea ei se întemeiază — pentru
Dumnezeu însuși — ordinea adevărului și a binelui. Nu spunea Des-
cartes că Dumnezeu e cel care face ca triumghiul să aibă anumite pro-
prietăți, dar că, o dată esența lui astfel constituită, ea e neschimbătoare
chiar prin raport la voința divină? Și poate că teza aceasta, a priori-
ității voinței divine prin raport la toate celelalte facultăți, ar fi iscat dis-
cuții la fel de întinse ca ideea leibniziană a teleologiei divine — în ca-
zul că filozoful ar fi desfășurat-o în vreo lucrare de răsunset.

Într-un punct, Teodiceea lui Descartes ar fi coincis cu cea a lui
Leibniz: în afirmația că lumea de față e cea mai bună dintre lumile
cu putință. Numai că tocmai într-o asemenea coincidență se poate
măsura mai bine ce-i desparte pe cei doi filozofi. Căci Descartes spu-
ne: lumea aceasta e cea mai bună, deoarece dintre toate lumile cu pu-
tință pe ea a vroit-o Dumnezeu. Iar Leibniz spune: lumea aceasta a
fost vroită de Dumnezeu tocmai pentru că e cea mai bună cu putință.

Dar nu numai pentru constituirea unei Teodicee carteziene sunt
de preț rândurile de mai sus. Chiar pentru epistemologia sa ele aduc
o precizare, demnă de reținut prin tonul hotărât în care e făcută: or-
dinea adevărului e prescrisă o dată pentru totdeauna de Dumnezeu.
Iar acest „o dată pentru totdeauna“ înseamnă încă un caracter anti-
idealist al gânditorului din care mulți vor să facă, în ciuda nenumăra-
telor accente realiste, un idealist pur și simplu.

un mod — în timp ce corpul e o substanță, suprafața nu poate fi numită o adevărată parte a corpului, căci modul nu e o parte a substanței. Când două corpuri sunt în atingere, ele n-au împreună decât o singură extremitate, care nu e partea nici unuia, dar modul amândurora.

Mai departe, însă, dat fiind că orice simțire se face prin contact, reiese că nu poate fi simțită decât suprafața corpurilor. Dacă ar exista accidente reale, ele ar trebui să fie altceva decât suprafața aceasta, și atunci n-ar mai fi simțite. Dar despre felul cum se capătă percepțiile simțurilor noastre se va vorbi mai pe larg în tratatul de fizică (*Principii de filozofie*) făgăduit.

8. După cum s-a arătat și mai sus (la punctul 6), întreaga ordine a adevărului, ca și cea a binelui, atârnă de Dumnezeu. Nu e cazul să ne întrebăm ce raport de cauzalitate e între ordinele acestea și Creator; iar singura asemuire potrivită ar fi cea cu legile pe care le prescrie voința unui rege, legi prescrise aci pe veșnicie. De aceea esențele sunt neschimbătoare, atârând totuși de voința lui Dumnezeu.

9. Un obiect exterior căzut sub simțurile noastre iscă, în primul rând, o anumită mișcare în creier — mișcare pe care-o avem în comun cu celelalte viețuitoare: ne dă, apoi, prin faptul că spiritul e întovărașit corpului, o anumită senzație; iar abia în al treilea rând și prin ajutorul intelectului atribuim această senzație lucrului din afara noastră. Dar intelectul își poate corecta judecățile anterioare. Și de aceea când spunem că siguranța intelectului e mai mare decât cea a simțurilor, nu se înțelege decât că judecățile făcute în urmă sunt mai sigure decât cele făcute la o vârstă fragedă sau pe temeiul unor observații restrânse. În acest înțeles, se vede bine că, tocmai în exemplul întâmpinător, intelectul e cel care îndreaptă greșeala simțurilor.

10. (și adaos). Întâmpinările de la punctul acesta înfățișează mai degrabă îndoielile celor ce le-au făcut. Autorul nu-și poate face iluzia că va risipi aceste îndoieli, dar poate înfățișa calea prin care și le-a risipit pe ale sale.

Nici el n-a fost încredințat de la început de adevărul deplin al celor ce reieșeau din principiile limpezi de unde pornise. Dar și cu astronomul se întâmplă așa când este silit, prin argumente

puternice, să admită că soarele e mai mare ca pământul. Așa încât, apoi, deosebind cele ce revin corpului și nu pot fi înțelese decât sub specia sa de cele ce revin spiritului, și-a dat seama că aceea ce-l împiedica să înțeleagă lucrurile potrivit cu noile sale vederi era faptul că se deprinsese încă din tinerețe să judece cele ale corpului și cele ale sufletului unite, ca aparținând unui aceluiași substrat, omul. Dar băgă de seamă că, deși fiind în același subiect, substanța corporală era deosebită de cea spirituală, în timp ce membrii Trinității, deși deosebiți în gând, nu ființau totuși deosebit în sânul realității. Iar dacă cele de mai sus nu-i păreau întotdeauna la fel de sigure ca faptul că 2 și cu 3 fac 5, aceasta se întâmpla prin deprinderea pe care o căpătase de la început să creadă ultimul lucru, în timp ce pentru cele dintâi avea de luptat cu atâtea prejudecăți.

Că mulți dintre cei care urmăresc judecățile autorului nu le încuviințează întotdeauna nu e lucru de mirare de vreme ce și ei sunt întunecați de prejudecăți. Dar autorului i se pare îmbucurător faptul că nici unul dintre aceștia nu a reușit să pună în lumină o greșală cât de mică în felul său de a judeca. Și aceasta are mai mare însemnătate pentru el decât dacă numărul celor ce subscriu la părerile sale ar fi altul decât este.

AL ȘAPTELEA ȘIR DE ÎNTÂMPINĂRI ȘI RĂSPUNSURI¹

CHESTIUNEA ÎNTÂI. *Negreșit că nu putem fi siguri despre un lucru că e adevărat atunci când avem motive să ne îndoim de el; dar nu reiese de aci că trebuie să fim încredințați despre contrariul aceluia lucru. S-ar putea de pildă (în cazul că există un duh rău, înșelător) să nu fie adevărat cum că doi și cu trei fac cinci. Dar reiese de aci că doi și cu trei nu fac cinci? Ce vrea, prin urmare să spună autorul, afirmând că ne putem îndoi de toate lucrurile și că putem scoate ceva sigur dintr-o asemenea îndoială?*

Observațiile lui Descartes. De nicăieri nu reiese că, îndoindu-ne de ceva, putem fi siguri de altceva, anume că acel lucru de care ne îndoim nu este adevărat. Întâmpinătorul nu face decât să răstălmăcească cele spuse în *Meditații*. De altfel, el însuși arătase că a se îndoii înseamnă tocmai a nu acorda încredere nici unei părți. Atunci cum poate mostra pe autor că afirmă în chip sigur ceva, când acesta nu face decât să se îndoiască de totul?

CHESTIUNEA A DOUA. 1. *Dacă pricinile ce l-au făcut pe autor să se îndoiască sunt bune, de ce să fie înlăturate (mai târziu)? Și dacă sunt ele însele îndoielnice, atunci cum pot fi convingătoare?*

¹ Cel care face întâmpinările este un teolog, anume părintele Bourdin, iezuit. În felul în care sunt făcute, întâmpinările de față reprezintă de cele mai multe ori doar încercarea de a înfățișa într-astfel tezele lui Descartes încât să reiasă absurditatea lor. În fața unei asemenea răstălmăciri a învățaturii sale, autorul nu va avea de adus nimic nou în răspunsuri, ci se va mărgini să restabilească înțelesul exact al celor ce spune.

Ca atare, interesul întâmpinărilor și răspunsurilor de față e mai scăzut decât al celorlalte. Rezumatul va fi și el mai puțin amănunțit ca în celelalte cazuri, cu atât mai mult cu cât polemica nu are întotdeauna un înalt nivel filozofic.

Obs. lui Desc. Peste tot întâmpinătorul socotește îndoiala și certitudinea nu drept relații între cunoașterea noastră și obiecte, ci drept proprietăți ale lucrurilor înseși. De aceea i se pare că lucrurile pe care le-am socotit odată îndoielnice nu mai pot deveni după aceea sigure.

2. După ce s-a îndoit de toate, autorul începe prin a spune că propoziția „eu sunt, exist” e adevărată ori de câte ori e concepută cu spiritul. Dar nu se lepădase de tot, de corp ca și de spirit?

Obs. lui Desc. A concepe ceva cu spiritul, sau în spirit, nu înseamnă nimic altceva decât a gândi. Nu e defel vorba, prin urmare, de spirit conceput ca parte a omului.

(Punctul 3 e o simplă neînțelegere de cuvinte. Punctul 4, una de interpretare. Punctul 5 răstălmăcește spusele autorului.)

6–9. După ce s-a lepădat de toate lucrurile ca fiind îndoielnice, autorul își spune, ajungând la faptul existenței sale: să văd acum ce am gândit altădată despre mine că sunt. Dar ce înțeles are „altădată”? Dacă ne-am lepădat de toate, nu ne-am lepădat și de trecut?

Mai departe autorul afirmă despre sine că e spirit. Și iarăși ne întrebăm: n-a spus el că nu mai există nimic pe lume, nici corpuri, nici spirite? Ba, de vreme ce afirmă că nu există nimic, cum de poate spune despre sine că există, arătând chiar felul cum există?

Într-o largă măsură, toate acestea izvorăsc dintr-o propoziție greșită pe care autorul își întemeiază argumentația sa, de-a lungul întregii lucrări; e propoziția (combătută și mai sus) cum că nici un lucru, cu privire la care pot să mă îndoiesc dacă există ori dacă e adevărat, nu există și nu e adevărat. Autorul nu tăgăduiește existența corpului decât fiindcă se îndoiește de ea. Dar la fel ar fi putut face și cu privire la spirit.

Obs. lui Desc. Întâmpinătorul nu încetează de a pune în gura autorului lucruri pe care acesta nu le-a rostit, sau le-a înțeles cu desăvârșire într-altfel. Când a vorbit despre lucrurile cu privire la care trebuie să te lepezi, n-a asigurat că ele existaseră, ci doar că păreau să existe. Iar când s-a întrebat ce gândise altădată cu privire la existența sa, nu cerceta altceva decât ce-i părea acum că gândise altădată.

Dar nu e defel adevărat că, lepădându-se de toate, a tăgăduit că efectiv ar mai exista ceva pe lume. Autorul n-a spus decât că, spre a te descătușa de prejudecăți, trebuie să te lepezi de toate părerile primite mai înainte, chiar dacă printre ele sunt unele adevărate. E lesne de văzut că, după ce-și va fi determinat criteriile de adevăr, cineva va putea foarte bine relua una din părerile vechi — puse provizoriu sub îndoială — și o va putea folosi ca pe deplin îndreptățită în cazul că așa este.

Cât despre propoziția care e atribuită autorului spre a fi apoi combătută, ea e tot ce poate fi mai puțin exact (după cum s-a arătat și la răspunsul chestiunii întâi). La începutul *Meditațiilor*, unde apare afirmația că trebuie să socotim drept false lucrurile ce pot cădea sub îndoiala noastră, se arată neîntârziat că rostul acestei întreprinderi nu este decât de a cumpăni, oarecum, încrederea prea largă de care dădusem dovadă până atunci, așa încât să putem găsi după aceea mijlocul potrivit spre a judeca fără a mai prejudeca. Iar dacă, în căutarea dreptei judecăți, totul a fost pus la îndoială, existența spiritului a fost scoasă de sub ea încă din meditația a II-a, iar cea a corpului a fost de asemenea scoasă, în ultima din meditațiile autorului. Și astfel ceea ce părea pierdut a fost recâștigat cu prisosință.¹

¹ E caracteristic spiritul în care sunt făcute întâmpinările acestea, pentru cei ce nu înțeleg factorul metodic din gândirea lui Descartes. Filozoful se trudise încă din cuprinsul lucrării sale să arate că nu afirmă falsitatea absolută a celor de care se îndoiește, ci le privește doar ca și cum ar fi neadevărate, iar aceasta în interesul desfășurării metodice a gândirii sale.

Cel care nu prinde sensul metodic al acestei desfășurări și care ia certitudinea — după cum spunea filozoful — drept ființând în obiect, iar nu în spirit, nu poate înțelege cum un același obiect pare minții noastre când întunecat, când limpede. Descartes, în schimb, se așază, aci ca și în *Regulae ad directionem ingenii*, din punctul de vedere al spiritului, nu al lucrurilor, al unității, nu al diversului, al problematicului, nu al absolutului — iar de aceea metoda devine cu putință.

E lecția cea mai bună de tras, poate, din acest al șaptelea șir de întâmpinări, mai puțin adânci decât oricare dintre cele ce i-au fost aduse filozofului.

INDICE ANALITIC AL MEDITAȚIILOR, ÎNTÂMPINĂRILOR ȘI RĂSPUNSURILOR

abstracție. Dacă spiritul este ori nu o abstracție. Înt. și Răsp. IV, punct 1.

accidente. Fără o substanță, ~ reale nu pot exista. Răsp. IV, 3. Cum subzistă ~ reale. Î. și R. VI, 7.

actual. Ce există în chip ~ din cele ce concepem noi. Î. și R. V, c. 8.

adevăr. Criteriul de a percepe limpede și distinct, 276. Tot ce percepem limpede și distinct e de la Dumnezeu, 298.

afirmarea. Aduă ceva cugetărilor? Î. III, 6 și 348 (notă).

analiza. Ce înțeles are, 341 și notă. Analiza anticilor, și 342 notă.

animalele. Dacă au și spirit sau doar suflet. Î. și R. VI, 3.

Apelles, 377.

Apollonius, 252.

arhetip. Cauza ~ a unei idei, 281.

Arhimede, 252 și 267.

argument ontologic. Forma lui la Descartes, 324-325 (notă) și 329-330 (notă). Dacă e bine alcătuit. Î. și R. II, 6 și 333 (notă).

Aristotel, 366 (și notă).

Arnauld, 354.

artă. Raporturile lui Descartes cu arta, 377-378 (notă).

ateu. Dacă ~ e în măsură să tăgăduiască existența lui Dumnezeu. Î. și R. II, 3. Poate ~ ști ceva cu siguranță? Î. și R. VI, 4.

atribute. Cele ale lui Dumnezeu pot izvorî de la noi? Î. și R. III, 10. ~ spiritului mai numeroase ca oricare. R. V, b. 9.

Augustin, 354, 359 (notă), 360.

Bourdin. iezuit, 390 (notă).

Caterus, 321 (notă).

cauza. Cea eficientă are tot atâta desăvârșire cât efectul, 280. Necesitatea ~ ultime, 287. De ce nu alcătuim prin ~ parțiale ideea de Dumnezeu, 288. Trebuie căutată ~ ideilor? Î. și R. I, 1. Comparație între dovada existenței lui Dumnezeu prin cauzalitate eficientă, la Sf. Toma și Descartes. Î. și R. I, 3. Dumnezeu își e ~ dar nu efect. R. IV, 2, b. ~ eficientă și ~ formală. R. IV, 2, b. Unde au întrebuințare ~ finale. Î. și R. V, d, 1.

ceara. Ca exemplu că obiectele sensibile sunt îndoielnice, 272, 273. Cum e concepută. Î. și R. V, b. 8.

cerc. Filozofia lui Descartes cade în cerc? Î. și R. IV, 2, c.

certitudine. Vezi siguranță.

Conciliul de la Lateran, 251 și 385.

conservarea. E o creație continuă, 286-287 și Î. și R. c, 9.

contemplarea. Fericire supremă, 289.

corpul. Existența lui e dovedită prin imaginație?, 305 și urm. E dovedită prin sensibilitate?, 306 și urm. De ce e deosebit de spirit, 310. Cum se dovedește că ființează, 311. Dacă nu cumva tot el e cel care cugetă. Î. și R. II, 1. Chiar cel subtil e deosebit de spirit. Î. și R. V, f, 3. Ce raporturi are cu spiritul. Î. și R. V, f. 4 și 5. Cum se ajunge la deosebirea ~ de spirit. Î. și R. VI (adaos).

cuget, deci sunt, 268-269. Ce cuprinde „a cugeta“, 270. A cugeta, percepere însoțită de conștiință, 270-271. Cum devin conștient de faptul cugetării. Î. și R. VI, 1. Cugetarea nu poate fi produsă de corp? Î. și R. VI, 2.

cunoștință. Cea limpede și distinctă nu e în chip necesar deplină. Î. și R. IV, 1. E îndestulătoare cunoștința că un lucru e întreg. R. IV, 1.

deosebirea. Pe planul conceptelor și în realitate. Î. și R. I, 6.

desăvârșirea. Dacă e mai mare când părțile sunt nedesăvârșite, 297; Î. și R. V, d. 2.

Discursul asupra metodei, 255 și 342 (notă).

Dumnezeu. Existența lui poate fi dovedită pe căile rațiunii naturale, 251. Biblia te îndeamnă s-o dovedești, 236. Argumen-

tele obișnuite sunt doveditoare, 251. Dacă ~ poate fi înșelător, 265; Î. și R. II, 4; Î. și R. III, 15; Î. și R. VI, 5. Existența sa dovedită prin faptul că ne dăm limpede seama de ea, 300-301.

La fel de sigură ca aceea a adevărilor matematice, 301. E cunoscut mai lesne decât orice, 303. Dovedirea lui prin esență. Sf. Toma și argumentul lui Descartes. Î. și R. I, 5. Dumnezeu cheazășiuește doar înlănțuirile. R. II, 3. Poate fi cunoscut în chip desăvârșit? Î. și R. II, 6. Poate fi conceput? Î. și R. III, 11. Cum și cât din el concepem. Î. și R. V, c. 4. L-am concepe dacă n-am avea simțuri? Î. și R. V, d, 1.

efectul. Dacă poate avea mai mult decât e în cauză. Î. și R. II, 2. Dumnezeu nu e propriul său efect. R. IV, 2, b.

eminent. A fi în chip eminent, 283 și 284.

eroarea. Vezi greșeala.

esența. Cea a lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de existența sa, 301. Esența față de existență. Î. și R. III, 14. Cum deosebim ~ de existență. Î. și R. V, e, 2.

esențele. Se află în cugetul nostru, 299. Sunt cu adevărat neschimbătoare? Î. și R. V, e, 1. Dacă atărnă ori nu de Dumnezeu. Î. și R. VI, 8.

Euharistie. Cum subzistă aci atributele pâinii. Î. și R. IV, 3.

existența. „Eu sunt“ ca punct de plecare sigur, 268. Cugetarea, formă a existenței, 269. Exist

- fiindcă sunt amăgit, 268 și 277.
 E cu puțință ~ mea fără Dumnezeu?, 286. De ce nu izvorăsc de la mine, 286. De ce nu izvorăsc de la părinți, 287. Singură ~ lui Dumnezeu e implicată în esență, 301–302. Poate fi dovedită ~ spiritului din altceva decât cugetare? Î. și R. V, b. 1.
- falsitate.** Vezi greșală.
- fenomen.** Ce adevăr au fenomenele. Î. și R. V, f, 2.
- fenomenologie.** Esențele carteziene și fenomenologia, 380 (notă).
- formal.** A fi în chip ~ ori actual, 285. Cauzele sunt în chip formal, 281.
- Gassendi,** 369.
- geniu rău.** Ipoteza unuia, 266.
- geometrie.** O deosebire între ea și metafizică, 252–253.
- greșala.** Una materială în idei, 282. Constă într-un cusur, 291. Atărnă de întâlnirea intelectului cu voința, 293. Izvorăște din extinderea voinței peste granițele intelectului, 294 și 379 (notă). E de la mine, nu de la Dumnezeu, 296. Totuși Dumnezeu mă putea face să nu greșesc, 297. Cum putem ocoli greșala, 297. Dacă cere o lipsă ori ceva pozitiv. Î. și R. III, 12. Falsitatea e și în idei sau doar în judecăți? Î. și R. IV, 2, a.
- hidropic.** Cazul hidropicului însetat, 315.
- ideea de Dumnezeu.** Întâmpinarea că aceea ce e înfățișat prin ea poate să nu ființeze, 256. Ea singură n-a izvorât de la mine, 283–284. Nu se capătă prin sporirea desăvârșirilor din lume, 285. Dacă poate fi alcătuită de noi. Î. și R. II, 2. Facultatea de a alcătui ~ e de la Dumnezeu. R. II, 2. Cum se alcătuiește ideea de Dumnezeu. Î. și R. V, c, 10. Dacă e aceeași la toți. Î. și R. V, c, 10.
- idei.** Sens material și sens obiectiv, 256. În sine ~ nu sunt false, 277. Cele trei feluri ale ideilor, 278. Cele două ale soarelui, 279, Î. și R. III, 8; Î. și R. V, c, 3. Ideile substanțelor au mai multă realitate obiectivă decât ale modurilor, 280. Ideea e ceva, deci are o cauză, 281. Cum alcătuim ~ de lucruri corporale și îngeri, 282. Care dintre cele ale lucrurilor corporale sunt limpezi și distincte, 298–299. Ideea nu adaugă nimic realității. Î. și R. I, 1. Deosebirea ~ de imagini. Ideea drept ce e conceput nemijlocit de spirit. R. III, 5. Dacă toate ~ vin de afară. Î. și R. V, c, 2.
- imaginația.** De ce trebuie înlăturată, 270. Deosebirea dintre ea și gândirea pură, 305–306. Nu e cerută de esența mea, 306. E condiționată de corp, 306–307. Ce obiect are. Î și R. V, f, 1.
- imaginea.** Deosebirea ei de idee. R. III, 5.
- indiferența.** Cel mai mic grad de libertate, 294.
- infinitul.** Conceput drept ceva pozitiv, 284. Pătrunderea lui înaintea finitului, 284. Dacă e

- cunoscut limpede. Î. și R. I, 4.
 Deosebirea dintre ~ și nedefinit. R. I, 4. Cum îl concepem. Î. și R. V, c, 7.
- intelect.** Ceara e percepută prin pătrunderea minții (intelectului), 273–274. Luat singur ~ nu greșeste, deși e îngrădit, 293. Dacă e ori nu mai întins decât voința. Î. și R. V, d, 3.
- îngerii.** Dacă sunt corporali. I. și R. VI, 3.
- închipuit.** Cele închipuite se alcătuiesc tot din cele reale, 264.
- îndemnurile naturale.** Cum că înșală, 279.
- îndoiala.** Ca principiu metodic, 263–265. De ce trebuie exagerată, 266. Prilej de ~ în legătură cu simțirile externe și interne, 309. Visul și necunoașterea Creatorului ca prilej de îndoială, 309. Cum trebuie corectată ~ manifestată la început, 318. Îndoiala cu privire la ceva ne asigură de neadevărul acelui lucru? Î. și R. VII, Chest. 1. Nu e în lucruri, ci în spirit. R. VII, Chest. 2-a, 1.
- îngrădire.** Despre ~ omului, 292, 293.
- îngrădirea spiritului.** Î. și R. V, a.
- înnăscut.** Ideea de Dumnezeu e înnăscută, 288–289, 302. Cum sunt ~ ideile. Î. și R. III, 10, și 350 (notă). Esența e înnăscută. R. V, e, 1 și notă.
- înșelăciune.** Nu revine lui Dumnezeu, 290. Măsura în care ne înșelăm. R. II, 4. Dacă un păgân se înșală, devenind creștin când nu are idei limpezi. Î. și R. II, 5.
- întâmpinări.** Însemnătatea lor, 256. Ce fel de obiect are. Î. și R. V, f, l. în ce înțeles e mai sigur decât simțurile. I. și R. VI, 9.
- judecată.** Ce sunt judecățile, 277. Doar în ele sălășluiește falsitatea, 278.
- Leibniz.** Note 341, 350, 367, 380 și 387.
- libertatea.** E sporită de o alegere potrivită cu intelectul ori harul, 293–294. Înseamnă ori nu indiferență? Î. și R. VI, 6.
- liber arbitru.** Vezi voință. Locke, 350 (notă).
- lumina firească.** Lumina minții nu înșală, 278–279.
- mașină.** Ce cauză are ideea ei. R. I, 2.
- matematici.** Demonstrațiile lor pot fi puse la îndoială? Î. și R. V, c, 3.
- material.** Ideea poate fi în chip ~ falsă. R. IV, 2, a.
- materiale.** Lucrurile materiale există măcar ca obiecte ale matematicii pure, 305–306, 311. E ceva adevărat în ce ne învață natura despre ele, 312. De unde izvorăsc ideile lucrurilor materiale. Î. și R. V, c, 6.
- meditație.** De ce a scris sub formă de meditații, 343. Meditația ca trăire a filozofiei. Notele 342 și 343.
- Mersenne,** 331, 334 (notă).
- metafizică.** Argumente ~ mai sigure decât cele geometrice, 252. O deosebire a ~ de geometrie, 252–253. Ce metodă se potrivește metafizicii, 323, 342.
- Meteorii,** 368.

metoda. E veche cât adevărul, 252. Ce înseamnă metodă analitică, 341 (notă). Dacă e cea potrivită. Î. și R. V, c, l. Ce înțeles are îndoiala metodică 258. Î. și R. VII, Chest. a 2-a. Cum e posibilă, 392 (notă).

natura. Cum că e hotărâtă de Dumnezeu, 312. Ce ne învață ~ cu privire la trup și spirit, 312. Ne arată că există corpuri priincioase și nepriincioase, 312–313. Cum ne înșelăm uneori urmărind ce ne e priincios, 314–315. **nedefinit.** Deosebirea lui de infinit R. I, 4.

negarea. Nu adaugă nimic cugătării. Î și R. III, 6, și 348 (notă). **neființa.** Paticipația la ea, 291.

nemurirea. De ce nu se vorbește despre ea, 258–259. Ce reiese din *Meditații*. Î. și R. II, 7. **nimic.** Cele două înțelesuri. Cum se poate spune că ideea e ceva. Î. și R. I, 2.

obiect exterior. Prin ce îl deducem, 312–313.

obiectiv. Modul de a fi ~ al ideilor, 281, 285. Ce înseamnă a fi obiectiv în intelect. Î. și R. I, 1.

Pappus, 252.

Platon, 344.

prejudecăți. Nu lucrurile înseși, ci prejudecățile sunt desființate prin îndoiala metodică. R. VII, Chest. a 2-a, 258.

prin sine. Înțelesul pozitiv și cel negativ. Care trebuie aplicat lui Dumnezeu. Î. și R. I, 3. Amândouă înțelesurile sunt potrivite. Î. și R. IV, 2, b.

Principii de filozofie, 368, 388.

prioritatea. În cunoașterea omească ~ o are Dumnezeu ori propriul nostru spirit? Î. și R. II, 3.

raționament. Dacă înlănțuiește doar nume de lucruri. Î. și R. III, 4.

realism. Dovezi de realism la Descartes, 322 (nota 2), 387 (notă).

realitate obiectivă. De ce are o anumită ~ ideea. Î. și R. I, 1.

regres la infinit. Nu e cu putință, 287–288. Există ~ în cunoaștere? Î. și R. VI, I, și notă 384.

Regulae ad directionem ingenii. Compareate cu *Meditațiile*. Note 336, 338, 341, 342. Notă 392.

Rembrandt, 378 (notă).

revelație. Descartes și revelația. R. II, 5, și 339 (notă).

Scot, 325.

sensibilitate. Ce încredere i s-a arătat până acum, 307 și urm. Nu chiar totul al ei trebuie pus la îndoială, 310.

siguranța. De ce atârnă ~ științelor compuse, 264. Cea a lucrurilor ori a argumentelor atârnă de Dumnezeu, 304–305. Dacă e în lucruri sau doar în spirit. Î. și R. VII, Chest. a 2-a, 1.

simțirile. Tind de obicei la păstrarea corpului, 317–318. Cum ne fac să greșim, 318. Probabilitatea lor de adevăr, 318–319.

simțul comun. Unde sălășluiește, 316.

simțurile. Cum că sunt înșelătoare, 263 și urm. Nu prin ele cunoaștem ceara, 272 și urm.

De ce se discută lucruri știute.
Î. și R. III, 1.

sinteza. Ce înseamnă ea. Metoda sintetică, 341.

Sorbona. Descartes cere ocrotirea ei, 250.

speță. Ipoteza că spiritul e ca ~ față de gen. Î. și R. IV, 1.

spirit. Cel omenesc nu e decât un lucru cugetător?, 255. E cunoscut chiar prin lucrurile exterioare, 274. Pentru ce e deosebit de corp, 310, 316. Cum se dovedește că ființează, 311. Că nu e divizibil precum corpul, 316. Cum e ~ înrăurit prin creier, 316. Ce pricini de greșală izvorăsc de aci, 318. Spiritul ca noțiune primă. R. II, 3. Luat în înțeles substanțial. R. III, 2. Dacă avem asupra ~ o cunoștință deplină. Î. și R. IV, 1. Dacă ~ e condiționat de corp. Î. și R. IV, 1. Cel ce are ~ e necontenit conștient de activitatea acestuia? Î. și R. IV, 2. c. Că nu e ceva corporal. Î. și R. V, b, 2 și 3. Că nu e dat prin creier. Î. și R. V, b, 7. Se cunoaște pe sine? Î. și R. V, c, 6. Ce raporturi are cu corpul. Î. și R. V, f, 4 și 5. Cum se ajunge la deosebirea ~ de corp. Î. și R. VI (adaos).

științe. Cele cu obiect simplu și cele cu obiect compus, 264.

substanță. Avem ideea ei fiind noi înșine substanțe, 283. Cea întinsă nu poate reveni decât corpului, 310–311. Dacă ~ cugetătoare poate fi corporală. Î.

și R. III, 2. Substanța cugetătoare e același lucru cu gândirea? Î. și R. III, 2 și 3. Are ~ mai multă realitate decât modul? Î. și R. III, 9.

substanțialism. 345 (notă).

suflet. Dacă avem vreo idee asupra-i. Î. și R. III, 7. Au ~ animalele?, Î. și R. IV, 1, 356 și 363. Deosebirea sa de spirit. Î. și R. V, b, 4.

suprafață. Este oare o parte a corpului? Î. și R. VI, 7.

Teodicee. Cum ar fi arătat o Teodicee a lui Descartes, 387 (notă).

timpul. Părțile lui sunt independente unele de altele, 286.

totalitatea. Nu un lucru izolat, ci ~ trebuie privită, 292.

Trinitatea. Cum trebuie înțeleasă, 365 și Î. și R. VI, 10.

Sf. Toma, 324, 327 (și notă), 329.

unitatea. E o desăvârșire de frunte a lui Dumnezeu, 288. Dacă e o însușire pozitivă a lui Dumnezeu. Î. și R. II, 2. • Unitate de natură ori compunere. R. VI, 2, și notă.

veghea (vezi vis). Somn și veghe, 263.

vis. Chiar în ~ ceva limpede e adevărat (ex. adevărurile matematicii), 305. Ce deosebește ~ de veghe, 319 și Î. și R. III, ultimele.

voință. Ce se numesc acte de voință, 277. Actele de voință nu sunt false prin ele însele, 277 și 294. Cât e de întinsă voința, 293–294. Trebuie ~ să se ho-

tărască doar în cele limpezi? Î
și R. II, 5. Dacă ~ e cea care ne
face să credem ceva. Î. și R. III,
13. Cine e mai întins, ~ ori in-
telectul. Î. și R. V, d, 3. Deo-

sebirea dintre ~ lui Dumnezeu
și a omului. Î. și R. VI, 6. Ra-
portul între ~ și intelect e răs-
turnat în sânul lui Dumnezeu.
R. VI, 6.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

CONSTANTIN NOICA

<i>Viața și filozofia lui René Descartes</i>	5
Prefață	7
Tinerețea lui Descartes	9
Regulile tinereții	29
Maturitatea	54
Meditațiile maturității	74
Celelalte opere. Sfârșit de viață	93

RENÉ DESCARTES

<i>Reguli de îndrumare a minții</i>	109
Prefață	111
Introducere	113
Textul regulilor	145
<i>Meditații despre filozofia primă</i>	243
Cuvânt înainte la traducerea românească	245
Către decanul și doctorii prea înțelepți și străluciți ai sfintei facultăți de teologie din Paris	250
Prefață către cititor	255
Synopsis a celor șase meditații ce urmează	258
Întâia meditație	262
A doua meditație	267
A treia meditație	275
A patra meditație	290
A cincea meditație	298
A șasea meditație	305

Întâmpinări făcute, împotriva meditațiilor de mai sus, de înși foarte învățați, dimpreună cu răspunsurile autorului	321
Întâile întâmpinări	321
Al doilea șir de întâmpinări	331
Al treilea șir de întâmpinări	344
Al patrulea șir de întâmpinări	354
Al cincilea șir de întâmpinări	369
Al șaselea șir de întâmpinări	382
Al șaptelea șir de întâmpinări	390
Indice analitic al Meditațiilor, Întâmpinărilor și Răspunsurilor	393

Redactor
DRAGOȘ DODU

Corector
NADEJDA STÂNCULESCU

Tehnoredactor
DANIELA HUZUM

Apărut 2004
BUCUREȘTI-ROMÂNIA

Lucrare executată la S.P. „BUCUREȘTII NOI”

„E adevărat că întoarcerea spiritului către sine, realizată de-a lungul filozofiei lui Descartes, este ceva *exemplar*. Dar să nu ne închipuim, așa cum și-a închipuit filozoful însuși, că aceea ce este exemplar poate fi luat ca exemplu, sau aceea ce a fost metodic la el poate fi adoptat ca metodă, bună pentru toate mințile. Nu prin aceea că folosește rămâne o filozofie. Experiența de mare singurătate a lui Descartes este valabilă pentru el, dar nu te învață cum să devii ca el. În schimb, cei care sunt ca el s-au hrănit deseori din aceeași singurătate; și prin aceasta e exemplară filozofia sa. Nu, deci, pentru că folosește, rămâne o filozofie. Dar pentru că te învață să înțelegi, acolo unde tu nu poți fi, acolo unde numai printr-o taină oamenii pot fi. Filozofia carteziană, care năzuise la început să desființeze tainele, te învață măcar atât: să înțelegi cum arată ele.“

Constantin Noica

În aceeași colecție vor apărea:

Spinoza
Etica

Epictet
Manualul

Marc Aureliu
Către sine

Pe copertă:

JOHN CONSTABLE, *Un om cu câinele său pe malul unui râu* (detaliu)

ISBN 978-94-8353-006-1



5 948353 006155